Blls

9010 b

23

Gottfried Wilhelm von Leibniz
Philoſophiſche Werke
nach Raſpens Sammlung.

Aus dem Franzöſiſchen mit Zuſätzen und Anmerkungen

von

Johann Heinrich Friderich Ulrich,
reformirten Prediger an der Charite, und bey dem Invalidencorps
in Berlin.

BIBLIOTHEK
COBURG

Erſter Band.

Halle 1778.
Verlegt und gedruckt bey Johann Chriſtian Hendel.

H.S.C.S. BIBLIOTHEK COBURG

Herrn

Johann Peter Bamberger

Königlichen Preußiſchen Kirchenrathe

und

Prediger bey der Dreifaltigkeitskirche

zu Berlin.

Hochwürdiger Herr Kirchenrath
Verehrungswürdiger Gönner,

Mit ſehr groſſem Vergnügen übergebe ich Ihnen gegenwärtige von mir veranſtaltete Ueberſetzung, der ich Ihren ſchätzbaren und mir verehrungswerthen Namen vorzuſetzen mich erkühnt habe. --- Nehmen Sie, theurer Gönner, dies als einen ſchwachen Beweis der ſtarken, und groſſen Ergebenheit an, die mein Herz ſeit dem erſten Zutritt zu Ihnen gefühlet hat. --- --- Ihre Verdienſte um mich ſind in den mannichfachen Situationen meines ſiebenjährigen Berlinſchen Aufenthaltes ſo groß, und mir ſo unvergeßlich, daß ich eben deshalb mir Rechnung mache, um die Fortſetzung Ihrer gewogenen Liebe mit deſto gröſſerer Zuverſicht bitten zu dürfen.

Nie werde ich aufhören, Sie recht innig hochzuachten, mit aufrichtigem Herzen zu vereh-

ren, und jede Gelegenheit wird mir willkommen ſeyn, Ihnen darthun zu können, daß ich immerdar mit gefühlvoller Dankbarkeit ſey

Ew. Hochwürden

Berlin den 8. Decemb.
1777.

gehorſamſter Diener,

J. H. F. Ulrich.

Vorrede
des Ueberſetzers.

Ich übergebe hiemit dem Deutſchen ein Werk, welches die Lehrſätze des gröſſeſten engliſchen und deutſchen Philoſophen enthält. Entſchuldigungen, daß ich es überſetzt habe, will ich hier gar nicht machen. Sie würden auf den gewöhnlichen Ton hinauslaufen, und ich möchte nicht gern dem Leſer unangenehme Langeweile verurſachen. So viel weiß ich aber gewiß, daß bey

bey aller ausgebreiteten Kenntniß der franzöſiſchen Sprache ein groſſer Theil unſers gelehrten Vaterlandes ihrer nicht mächtig ſey. Nicht zu gedenken, daß es weder dem Herrn von Leibnitz zur Unehre gereiche, in die deutſche Sprache überſetzt worden zu ſeyn, noch dem Leſer zur Schande, daß er ihn deutſch lieſet.

Die Ueberſetzung habe ich frey geliefert. Der Sachverſtändige wird mich verſtehen, und mir Recht geben, ohne daß ich mich erſt weitläuftig zu erklären nöthig hätte, was ich unter der freyen Ueberſetzung eines philoſophiſchen Werkes verſtünde, und ohne die Gründe der Reihe nach aufzuzählen, die mich dazu beſtimmen konnten. Die Sache ſelbſt leidet dadurch nicht im geringſten. Genauigkeit, Präciſion und Ordnung des Styls können tiefſinnige philoſophiſche Wahrheiten ungemein aufhellen, und wo nicht nutzbarer, doch anmuthiger und intereſſanter machen. Hingegen lehrt die Erfahrung, daß die wichtigſten, und gemeinnützigſten

ſten philoſophiſchen Unterſuchungen im Original, und in der Ueberſetzung weniger reizen und auffallen, wenn der Styl in dem ſie vorgetragen werden, trocken, ſchwerfällig und mühſam iſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich weder deklamirt, noch paraphraſiret, ſondern, — — überſetzt habe.

Ich ſollte denken, daß die beygefügte Anmerkungen wenigſtens ſo viel darthun könnten, daß ich über meinen Schriftſteller ſelbſt gedacht habe, und ihm nicht blindlings gefolgt bin. Meine Hauptabſicht dabey war dieſe, daß nicht nur hie und da Leibnitz und Locke ſelbſt verſtändlicher würden, als ſie im Anfang zu ſeyn ſcheinen; ſondern daß ich auch manchmal dieſen oder jenen Lehrſatz dieſes groſſen deutſchen Philoſophen etwas genauer prüfen, und die Gründe ſeiner Meinungen wenigſtens unpartheyiſch abwägen wollte, wenn ich mich auch gleich nicht unterſtanden habe, über verſchiedene ſeiner Behauptungen mein Urtheil in einem entſcheidenden Tone vorzutragen. Daß ich zuweilen eine philoſophiſche Wahrheit hiſtoriſch be-

trachtet, wird, wo ich mich nicht irre, eben ſo wenig ohne allem Nutzen ſeyn, als es in der Theologie gewiß nicht ſchadet, die dogmatiſchen Lehrſätze hiſtoriſch zu unterſuchen. Gröſtentheils habe ich die Quellen angezeigt, aus denen ich Stof zum Nachdenken genommen habe, und dann, wenn es vergeſſen worden, iſt es gewiß nicht mit Bedacht geſchehen. Ich mache mir es zur Ehre, von den groſſen Philoſophen, die ich bey meiner Ueberſetzung nachgeſchlagen, nachgeleſen, und genannt habe, täglich zu lernen. Es wäre daher Schwachheit, wenn ich dem Publikum manches als meine eigene Entdeckung oder Meinung aufdringen und vorſpiegeln wollte, das doch auf fremden Boden gewachſen und ernähret worden iſt. So viel kann ich jedoch, ohne das mir ſo heilige Geſetz der Beſcheidenheit zu beleidigen, ſagen, daß ich die Quellen, aus denen meine Bemerkungen entlehnt ſind, mit Behutſamkeit und Ueberlegung benutzt habe.

Einige Poleyſche Anmerkungen zum Locke habe ich abdrucken laſſen. Es ſind ihrer indeſſen nur ſehr wenige, und dieſe wenige ſind gewiß nicht unnütz; zumal da ich hoffe, daß bei meiner gegenwärtigen Ueberſetzung, das Lockiſche Werk vom menſchlichen Verſtande nicht mehr ſo unentbehrlich ſeyn werde. Auch aus dieſer Abſicht verſpreche ich ihr in unſern theuren Zeiten, wo die gelehrten Ausgaben nicht ſelten ſehr hoch ſteigen, eine günſtige Aufnahme.

Das Werk ſelbſt wird in zwey Oktavbänden, abgedruckt werden, unter andern auch deßhalb, weil es dadurch wohlfeiler wird. Der zweyte Band wird zur Oſtermeſſe 1778 ohnfehlbar erſcheinen. Ich werde dabey ein vollſtändiges Regiſter anhängen; und ſo wie ich vor dem gegenwärtigen erſten Band Leibnitzens Leben nach dem Fontenelle beſchrieben habe, in dem zweiten Lockens Biographe werden.

Die

Die Urtheile über meine Uberſetzung werde ich ganz gelaſſen erwarten; gegründete Erinnerungen mit Dank annehmen und benutzen. Bey heftigem und unnützen Tadel aber werde ich mich bemühen, gleichgültig zu ſeyn, um ihn mit philoſophiſcher Kaltblütigkeit zu verachten. Berlin am 27 Julius 1777.

Inhalt

derer in dieſem Iſten Bande enthaltenen Stücke.

I. Vorrede des Ueberſetzers.

II. Vorrede des Herrn Prof. A. G. Käſtner. S. 1–14

III. Vorrede des Herrn Raſpe. S. 15–20

IV. Leben des Herrn von Leibnitz nach dem Fontenelle. S. 31–84

V. Neue Verſuche über den menſchlichen Verſtand; Vorläufige Betrachtungen. S. 85–122

Erſtes Buch.

Von den angebornen Begriffen.

Erſtes Hauptſtück. Ob es in der Seele des Menſchen angeborne Begriffe gebe. S. 123

Zweites Hauptſtück. Es giebt keine angeborne praktiſche Grundwahrheiten. S. 167

Drit-

Drittes Hauptſtück. Noch einige Betrachtungen über die angebornen Grundwahrheiten, die theoretiſchen ſowohl, als die praktiſchen. S. 197–206

Zweites Buch.
Von den Ideen.

Erſtes Hauptſtück. Von den Ideen überhaupt gelegentliche Unterſuchung, ob die menſchliche Seele beſtändig denke? S. 209

Zweites Hauptſtück. Von einfachen Ideen. S. 230

Drittes Hauptſtück. Von Ideen, welche wir nur durch einen Sinn erhalten. S. 232

Viertes Hauptſtück. Von der Dichtheit. S. 234

Fünftes Hauptſtück. Von den einfachen Begriffen, welche wir durch verſchiedene Sinne erlangen. S. 243

Sechſtes Hauptſtück. Von den einfachen Ideen, die durch die Reflexion entſtehen. S. 243

Siebentes Hauptſtück. Von einfachen Ideen, die aus der ſinnlichen Empfindung, und aus dem Ueberdenken entſpringen. S. 244

Achtes Hauptſtück. Noch andre Betrachtungen über die einfachen Ideen. S. 244

Neuntes Hauptſtück. Von der Empfindungskraft. S. 252

Zehntes Hauptſtück. Ueber die Behaltungskraft. S. 264

Eilftes Hauptſtück. Von der Kraft der Seele die Ideen zu unterſcheiden. S. 267

Zwölftes Hauptſtück. Von zuſammengeſetzten Begriffen. S. 275

Dreizehentes Hauptſtück. Von den einfachen Zufälligkeiten; zuvörderſt von den einfachen Zufälligkeiten des Raumes. S. 280

Vierzehentes Hauptſtück. Von der Dauer, und ihren einfachen Zufälligkeiten. S. 295

Funfzehentes Hauptſtück. Von der Dauer und Ausbreitung zuſammenbetrachtet. S. 300

Sechszehentes Hauptſtück. Von der Zahl. S. 302

Siebenzehentes Hauptſtück. Von der Unendlichkeit. S. 305

Achtzehentes Hauptſtück. Von andern einfachen Zufälligkeiten. S. 310

Neunzehentes Hauptſtück. Von den Zufälligkeiten des Denkens. S. 311

Zwanzigſtes Hauptſtück. Von den Zufälligkeiten des Vergnügens und des Schmerzes. S. 317

Ein und zwanzigſtes Hauptſtück. Von der Macht, und von der Freiheit. S. 332

Zwey und zwanzigſtes Hauptſtück. Von gemiſchten Zufälligkeiten. S. 421

Drey und zwanzigſtes Hauptſtück. Ueber die zuſammengeſetzten Ideen, die wir uns von den Subſtanzen machen. S. 428

Vier und zwanzigſtes Hauptſtück. Von zuſammengeſetzten Begriffen der Subſtanzen. S. 447

Fünf

Fünf und zwanzigſtes Hauptſtück. Von dem Verhältniſſe. S. 448

Sechs und zwanzigſtes Hauptſtück. Ueber die Urſache und Würkung, und einige andre Verhältniſſe. S. 452

Sieben und zwanzigſtes Hauptſtück. Von der Einerleiheit, und Verſchiedenheit. S. 454

Acht und zwanzigſtes Hauptſtück. Ueber gewiſſe andere, beſonders die ſittlichen Verhältniſſe. S. 488

Neun und zwanzigſtes Hauptſtück. Ueber die klaren und dunklen, über die deutlichen und verworrenen Ideen. S. 501

Dreißigſtes Hauptſtück. Von würklichen und eingebildeten Ideen. S. 515

Ein und dreißigſtes Hauptſtück. Von vollſtändigen und unvollſtändigen Ideen. S. 519

Zwey und dreißigſtes Hauptſtück. Von wahren und falſchen Ideen. S. 523

Drey und dreißigſtes Hauptſtück. Von den vergeſellſchafteten Begriffen. S. 524

Vor-

Vorrede

des Herrn

A. G. Käſtner,

Profeſſors der Mathematik und Phyſik
in Göttingen.

Vorrede
des Herrn
Profeſſor Käſtner.

Daß das würkliche Ganze etwas anders ſey, als es uns zu ſeyn ſcheint, iſt ſeit den Zeiten Carteſius eine ungezweifelte Wahrheit. Er behauptete zum Erſtaunen der Philoſophen *) ſeiner

 Zeit,

*) Die Theorie der Farben hat allerdings in der Geſchichte der Philoſophit eine ganz eigene Epoche. Herr Eberhard gedenkt dieſer Begebenheit und ihres Einfluſſes auf die Philoſophie, in der Vorrede zu ſeiner Theorie des Denkens und Empfindens, mit folgenden Worten:

„Zwo Begebenheiten, in der Geſchichte der Philoſo„phie, ſagt er, gaben Anlaß, zum beſſeren Anbaue der Theo„rie der Empfindungen die Bahn zu eröfnen. Die erſte wa„ren die Entdeckungen, die man über die Natur einiger ab„geleiteten Eigenſchaften (qualitates ſecundariae) der Körper

„näm-

Zeit, daß das Licht und die Farben mit den Ideen, die wir uns von ihnen machen, nicht die geringſte Aehn-

„nämlich der Farben, machte. Man wurde gewahr, daß dieſe „in den Gegenſtänden nichts Würkliches und Selbſtſtändiges „ſey, ſondern daß ſie als ſinnliche Eindrücke auf die Art, wie „ſie durch die Sinnen erſcheinen, empfunden würden. Man „fühlte alſo die Nothwendigkeit, ſich mit dieſem noch ſo „fremden Theile des menſchlichen Geiſtes bekannt zu machen, „und ſeine Natur zu erforſchen. Wenn Leibniz dadurch „veranlaßt wurde, den Unterſchied der Vorſtellungen in An- „ſehung ihrer Klarheit und Deutlichkeit zu bemerken, und ſo „die Auſſichten in die intellektuelle und ſinnliche Welt aufzu- „ſchließen: ſo vermindert das die Ehre ſeiner Erfindung „nicht. Er übertrug das, was Newton nur von den abge- „leiteten Eigenſchaften der Körper bemerkt hatte, auch auf „die erſten und urſprünglichen, die Ausdehnung, die Un- „durchdringlichkeit, die Figur, und die Bewegung, und „brachte dadurch die Pſychologie um viele beträchtliche Schrit- „te weiter, als Locke.„

Ich will hier das Nöthige anführen, was über die Farben und die Theorie derſelben gedacht und geurtheilet worden iſt, um daraus ſehen zu können, wo die Gränzen der Philoſophie der Alten müſſen gezogen werden, und worinn die neuern Philoſophen Vorzüge vor jenen zum Voraus haben. Dabey bitte ich mir aber gleich im Anfange dieſe Gerechtigkeit von dem Leſer aus. Einmal, daß er mich in dieſer und in allen andern Anmerkungen, welche von mir herrühren, lediglich aus dem Geſichtspunkte betrachten wolle, aus welchem ich betrachtet zu werden wünſche, nämlich als einen Unterſucher der Wahrheit. Zum poſitiven Entſcheiden halte ich mich eben ſo wenig fähig, als ich daran Vergnügen finde, einen Machtſpruch zu thun. Hiernächſt, daß er mich nie außer dem Zuſammenhange des Ganzen beurtheile.

Die Meinungen der alten Philoſophen über das Materielle, was aus allen Körpern ausflöſſe, um unſere Sinne zu rühren, ſind bekannt, und ihre ganze Korpuskularphiloſophie iſt hinlänglich geprüfet, beurtheilet und auch zum Theil widerleget worden. Daher die *ſpecies intentionales*, welche Carteſius durch exigua ſimulacra per aërem volitantia erklärt. In dem erſten Kapitel ſeiner Dioptrik §. 4. (worauf auch Herr Käſtner zielet) druckt er ſeine Meinung, welche

Aehnlichkeit hätten. Auf dieß Principium ſcheint der Herr von Leibniz ſeine Metaphyſik aufgebauet zu

che allerdings den Philoſophen ſeines Zeitalters auffiel, und wunderbar zu ſeyn ſchien, ſehr beſtimmt alſo aus: vnde etiam naſcetur occaſio iudicandi, non neceſſarium eſſe, ſupponere, materiale quidpiam ex obiectis ad oculos noſtros manare, vt lumen & colores videamus; neque quidquam in iſtis obiectis eſſe, *quod ſimile ſit ideis, quas de iis mente formamus:* quemadmodum nihil ex corporibus, quae *caeco* occurrunt, per baculum ad manum illius fluit; conſtatque, motum aut reſiſtentiam horum corporum, quae ſola percepti ſenſus cauſſa eſt, nihil ſimile habere ideis, quas inde animo apprehendit. Et hac ratione mentem habebimus liberam ab omnibus illis exiguis ſimulacris per aërem volitantibus, quae *ſpecies intentionales* philoſophi, mirum in modum iis diuexati, nominarunt.

Mit dieſer Korpuskularphiloſophie der Alten hieng ihre Farbentheorie unmittelbar zuſammen. Der falſche Grundſatz, daß der Sinn des Geſichts ſo wohl, als andere Sinne aus dem Ausfluſſe gewiſſer Figuren (ex *ἀποῤῥοίαις σχημάτων*, wie es Empedokles nennt) entſtünde, hat zu den ſeltſamen Grillen und Chimären über die Farben Gelegenheit gegeben.

Empedokles erklärt, wie Plato anführet, die Farbe auf folgende Art: *ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητὸς* — defluxio figurarum, quae viſui congruit, atque ſenſibilis eſt. Nach dem Plutarch de placitis philoſophorum lautet die Definition ſo: *χρῶμα εἶναι τὸ τοῖς πόροις τῆς ὄψεως ἐναρμόττον.* Colorem eſſe, quod congruit meatibus viſui inſeruientibus. Eben das führt Stobäus an, nur, daß er noch hinzuſetzet, daß Empedokles die Verſchiedenheit der Farben aus der Verſchiedenheit der Speiſen hergeleitet habe, — *τὰς δε διαφορὰς τῶν τροφῶν ποικιλίας.* Differentias autem coloris e ciborum varietate duxit. *Τέτταρα τοῖς ςοιχείοις ἰσάριθμα.* Species quatuor non ſecus ac elementorum poſuit.

Demokritus wählte faſt eben die Erklärungsart der Empfindungen, und der Entſtehungen der Farben. Denn die Atomen des Demokrits, die Bilder des Empedokles, die Geſtalten des Ariſtoteles waren alles einerley.

Ariſto-

zu haben. Der Vorwurf, daß er ſeine Meinungen in undurchdringliche Dunkelheit einhülle, trift ihn keinesweges; und die, welche ihm denſelben machen, würden den Ungrund ihrer Behauptung ſogleich einſehen, wenn ſie ſich nur von gewiſſen Vorurtheilen losmachen wollten, die nicht mehr Wahrſcheinlichkeit haben, als die Atomen, die aus den Objekten fließen ſollten, welche Carteſius beſtritt und widerlegte. Sie halten die Erklärung, welche Herr von Leibniz von dem Urſprunge der Ausdehnung giebt, für unbrauchbar und unzulänglich.

Ariſtoteles erklärt ſich über das Licht und die Farben äußerſt unvollſtändig und dunkel. Seine Erklärung der Farbe Χρῶμα ἐςι τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὁρισμένω πόρας iſt eine Beſchreibung der gefärbten Oberfläche, nicht aber der Farbe ſelbſt.

Die anderen Philoſophen leiteten die Farben bald aus der Vermiſchung des Lichts und des Schattens; bald aus der Verdrehung gewiſſer kleinen Kugeln, und ihrer verſchiedenen Zuſammendrückung, bald aus der Vibration des Aethers her. So wallte man in Dunkelheit und Nacht, bis endlich Newton die vortrefliche Theorie von den Farben lieferte, welche ſchon allein ſeinen Namen unſterblich macht.

Das Neue, was er erfand, beſtand darinnen. Inuenio, ſagt er, quod modificatio lucis, vnde colores originem ſumunt, luci connata ſit; & non oritur a reflexione, neque a refractione, neque a qualitatibus corporum, aut modis quibuslibet, nec ab iis, vel deſtrui poteſt, vel vllo modo mutari.

Man hat dieſe Theorie der Farben und ihrer Harmonie in der Folge mehr und mehr erweitert; man iſt aber, um mit Herrn Mendels-Sohn zu reden, noch nicht ſo glücklich geweſen, die Harmonie der Farben auf ihre wahre Stufe zu erheben, und zu der Mutter ſo vieler Ergötzlichkeiten zu machen, als die Harmonie der Töne. Die Farbenklaviere ſcheinen mehr zu verſprechen, als ſie in der That leiſten, u. ſ. w. S. den eilften Brief über die Empfindungen.

Anm. des Ueberſetzers.

lich. Zu dem Ende nehmen ſie zu geometriſchen Demonſtrationen ihre Zuflucht, um daraus zu erweiſen, wie ungereimt es ſey, den Körper für einen Zuſammenfluß von Punkten zu halten. Sollte man wohl dieſe Ungereimtheit einem Manne Schuld geben, dem das ganze feſte Europa den Kalkulus infiniteſimalis *) zu verdanken hat? Ich nenne mit gutem Bedachte nur das feſte Europa, um ihnen ihre Freiheit, worauf ſie ohnedieß ſo eiferſüchtig ſind, zu laſſen:

Penitus toto diuiſis orbe Britannis.

Nicht der Körper beſteht nach der Theorie des Herrn von Leibnitz aus einfachen Weſen; ſondern das Phänomen der Ausdehnung wollte er dadurch erklären, daß er behauptet, wir ſtelleten uns eine große Menge nicht ausgedehnter Weſen verworren vor. Das Fernrohr **) entdecket uns da eine Menge

*) Herr Profeſſor Käſtner zielet auf die ſo langwierige Streitigkeit, wer eigentlich der Erfinder dieſes Kalkulus ſey, Leibniz, oder Newton? Nach dem gewöhnlichen Scharfſinne, den man von einem ſo großen Gelehrten, wie Herr Käſtner iſt, ſchon gewohnt iſt, unterſcheidet er das feſte Land in Europa von der Inſel.

Könnte man nicht die Ehre der Erfindung beiden laſſen? Vielleicht iſt Barrow der erſte geweſen, der ihnen einen Wink zu einer ſo merkwürdigen Entdeckung gegeben hat, welchem ſie beide gefolgt, und ein jeder vor ſich aus Barrows Schriften die Berechnung erfunden haben?

Im vierten Buche der *Oeuvres* ſelbſt werde ich die ganze Sache hiſtoriſch abwägen. Anm. des Ueberſ.

**) Der Newtonianiſche und Gregorianiſche Tubus hat vor andern Tubis den erheblichen Vortheil, daß man keine ſo große Länge darzu braucht, wie bey andern, und deſſen ungeachtet alles ſo deutlich, und noch deutlicher ſehen kann. Anm. des Ueberſ.

Menge von Sternen, wo das unbewafnete Auge nichts, als lichtvolle Flecken, erblickt. Dieſer Fleck beſtehet nicht aus Sternen, ſo wie das Ganze aus Theilen. Es iſt ein Schein, der das Auge hintergeht, welches zu ſchwach iſt, um die Sterne zu unterſcheiden. Das ſind aber die Elemente des Herrn von **Leibnitz**.

Haben daher nicht alle ſeine Gegner vergebliche Mühe angewandt, wenn ſie ihn aus geometriſchen Gründen, welche er ſo gut hätte anführen können, als ſie, beſtreiten wollten? Hätten nicht die, welche von ihm verlangten, daß er die Begebenheiten des ſichtbaren Ganzen aus den einfachen Weſen erklären ſollte, vorhero fragen müſſen, wie die Empfindung, welche das Sonnenlicht in uns erweckt, aus einer unendlichen Menge andrer Empfindungen der Farben, die vor den **Newton** kein Menſch in dem Sonnenſtrahle würde aufgeſucht haben, entſtünde? Oder, wie es zugehe, daß ein Frauenzimmer, welches vielleicht nicht ein Exempel aus der Regul de Tri machen kann, die Harmonie oft mit größerem Vergnügen, und mit mehr Zuverläßigkeit empfinde, als wir in den Berechnungen des Herrn **Euler**, über das Verhältnis der Schwingungen, antreffen? An dieſen zweien Beiſpielen, die ich aus einer großen Menge vieler anderer blindlings herausgenommen habe, mache man nun einmal den Verſuch, die Verbindung der Naturbegebenheiten mit ihren Urſachen *) zu erklären. Sie wird

*) Das wußte ſchon aus vielfältigen Verſuchen der unſterbliche Baco, wenn er ſagt: wo ſich der Geſichtskreis endiget, da höret beinahe immer die Betrachtung des Verſtandes auf. Anm. des Ueberſ.

wird aber deſſen ungeachtet in aller Abſicht weit weniger verwickelt und weit einfacher ſeyn, als die Verbindung des ſichtbaren Ganzen und dieſer Elemente.

Die Vorſtellungskraft, die Herr von Leibniz ſeinen Elementen beilegt, ſchien ſogar dem Freiherrn von Wolf zweifelhaft. Indeſſen hatte er doch die Wahrheit in das helleſte Licht geſetzet, daß die Welt ein Ganzes ſey, deſſen ſämmtliche Theile ſo genau mit einander verbunden wären, daß, wenn man einen noch ſo kleinen Theil davon abreißen wollte, eine ganz andre Welt entſtehen würde; – daß dieſes Ganze mit dem Faden der Spinne ſo gut verbunden ſeyn, als mit der Kraft, die die Planeten gegen die Sonne zu, oder von derſelben zurückſtoße. So drückt ein franzöſiſcher Philoſoph *), der zugleich ein ſchöner Geiſt iſt, das, was der deutſche Metaphyſiker mit tiefſinnigen Gründen erwieſen, auf eine witzige Art aus. Da Herr von Wolf dieß annam, wie konnte er nun noch zweifeln, daß das, was in einem jeden Individuum, in einem jeden Augenblicke vorgehet, mit der ganzen Welt dergeſtalt im Verhältniſſe ſtehe, daß der unendliche Geiſt, als der Einzige, welcher das Individuum ſo kennt, wie es wirklich beſchaffen iſt, in demſelben die wirklich exiſtirende Welt erblicken müſſe? Man ſage einem in der Zahlenwiſſenſchaft nur einigermaßen geübten Menſchen, daß 23 das zwölfte Glied einer arithmetiſchen Progreßion ſey, die ſich mit der Einheit anfange; er wird ſogleich ſehen, daß die Progreßion aus ungleis-

*) Herr von Maupertius, in ſeinem Eſſai de Cosmologie.

gleichen Zahlen beſtehe. Man verwechſele die Reihe und das gegebene Glied mit dem Ganzen und dem Individuum.

Auf ſolche Art habe ich dieſe Spiegel der Welt, wie ſie Herr von Leibniz nennt, von jeher erkläret. Sie haben auch blos deshalb bey ſo vielen Philoſophen *) Gelächter erreget, weil ſie es nicht begreifen konnten, wie ſich aus einem einzigen gegebenen Gliede die ganze Reihe finden ließe. Herr von Leibniz verſtand das Wort Vorſtellen **) ſo, wie er es in ſeinen Bemerkungen über das Werk des Herrn Locke, welche anitzt gedruckt erſcheinen, ſelbſt erklärte. Die zirkelförmige Baſis eines Kegels ſtellet ſeine Sektion vor, weil, wenn man jene kennet, man dieſe auch kennen wird. So ſtellen in der Mechanik die geraden Linien die Geſchwindigkeiten, und die Zeit, ſo ſtellet das Thermometer die Wärme der Luft, und ein Barometer die Schwere der Atmosſphäre vor.

Ich glaubte, daß dieſe Bemerkungen bey dem Anfang einer Sammlung philoſophiſcher Schriften, wie die gegenwärtigen ſind, die man aus ſeinen Manuſkripten, deren in Hannover noch eine große Menge vorhanden iſt, hervorgezogen, nicht an unrechtem Orte ſtehen würden. Leſer, denen die Lektüre dieſes Werkes Nutzen ſtiftet, mögen es erkennen, wie gnädig der Schutz ſey, den erleuchtete

*) Insbeſondre bey dem Philoſophen zu Ferney, der dieſe Lehre den Roman der Seele (le Roman de l'Eſprit) nennet. Anm. des Ueberſ.

**) Siehe zweites Buch, achtes Hauptſtück, §. 12.

tete Miniſter, die das Wohl königlicher Staaten beſorgen, den Wiſſenſchaften angedeien laſſen. Man konnte keinen würdigeren Herausgeber finden, als Herrn Raſpe. Ein Mann, der gründliche Kenntniſſe mit dem Studium der ſchönen Wiſſenſchaften verbindet, und alles angewandt hat, daß das Publikum ſeine Arbeit billige. Ihm kömmt es zu, den Leſer mit gewiſſen hiſtoriſchen Umſtänden bekannt zu machen, die dieſe Ausgabe betreffen. Was mich anbetrift, ſo muß ich in aller Abſicht um Nachſicht bitten. Meine andere häufigen Arbeiten erlauben mir nur wenig Zeit auf die Vorrede zu wenden. Ich ſetzte ſie anfänglich lateiniſch auf, weil man es ſo wünſchte. Hernach verlangte man, wiewohl etwas ſpät, daß ich ſie ins franzöſiſche überſetzen ſollte. Daher kann wohl manches in derſelben eine unrichtige und unbequeme Situation haben. Ich will nur noch ein paar Gedanken hinwerfen, die mir unter dem Leſen dieſer Schriften aufgeſtoßen ſind.

Seite . wird von der Kontinuität bey dem Stoße der Körper geredet. Herr Euler und Herr von Leibniz haben ſich hier auf einem Wege begegnet, und jener hat in der Berechnung der Geſetze der Bewegung *) die Fustapfen des letztern glücklich betreten. Es iſt bekannt, daß Herr von Leibniz die verſchiedene Arten der Ideen weit ſorgfältiger und genauer abſonderte, als es jemand vor ſeiner Zeit gethan hat **). Daher verbeſſert er manchmal den Herrn Locke, einen Mann, der hier-

*) Hiſtoire de l'Academie Royale de Berlin 1745. p. 37. 51.
**) De cognitione, veritate & Ideis. Act. Erud. Lipſ. 1684.

hierüber nicht ſo vollſtändig und genau ſchrieb, als er. Dahin gehört die Unterſuchung der einfachen Ideen, S. . Der engliſche Philoſoph ſtehet hierinnen ſoweit unter dem Deutſchen, als die Optiker der vorigen Zeit, die den Sonnenſtrahl für einfach hielten, unter Newton ſtanden. Hätte es dem Herrn von Leibniz gefallen, eine Geſchichte der menſchlichen Seele zu ſchreiben, ſo wäre der Unterſchied ſeines Werkes und deſſen, was Herr Locke verfertigt hat, ſo groß und auffallend geweſen, als der Abſtand der Geſchichte eines Inſekts von Röſel verfertigt, von dem Riſſe geweſen ſeyn müßte, den Friſch davon würde gemacht haben. Herr Poley *) hat ſeine vortrefliche Ueberſetzung des Lockiſchen Werkes mit Anmerkungen, die aus der Philoſophie der Herren, von Leibniz und Wolf, entlehnt ſind, bereichert. Es iſt Schade, daß dieſe Anmerkungen nicht in einer andern Sprache abgefaßt ſind. Vielleicht würden manche ſuperficielle, ſeichte Köpfe dadurch gebeſſert werden, die den Herrn Locke nicht verſtehen; da ſie aber mit weniger Mühe Philoſophen ſeyn wollen, ihm übertriebene Lobeserhebungen machen, ihn ausſchweifend bewundern, und ſich einbilden, daß er alle Wahrheiten entdeckt habe, nicht anders, als es die pedantiſche Schullehrer jener barbariſchen Jahrhunderte vom Ariſtoteles glaubten.

Her-

*) Eben das verdiente Lob des Herrn Profeſſor Käſtner hat mich neben den bereits angezeigten Gründen darauf gebracht, ſämmtliche Anmerkungen der Vollſtändigkeit wegen hier mit abdrücken zu laſſen.

Anm. des Ueberſ.

Hernach iſt den Philoſophen, die die Unterſuchung mit dem Blinden S. . vornamen, eine eigene Erfahrung aufgeſtoßen, die in den philoſophiſchen Abhandlungen *) erzählt wird. Im erſten Anfange ſcheint ſie dem Herrn von Leibniz mehr entgegen zu ſeyn, als ſie nach einiger Prüfung ihm zu widerſprechen das Anſehen hat. Der Blinde, der die Körper, welche er durch das Gefühl unterſchieden hatte, auch durch das Geſicht unterſcheiden will, muß nach der Theorie des Herrn von Leibniz die Würkungen, welche die Oberflächen der Körper auf ſeine zween Sinnen machen können, mit einander vergleichen. Das ſcheint der Blinde, den Cheſelden wiederhergeſtellet hat, gethan zu haben, indem er die Katze in die Hand nam, die er aber, da er zu ſehen anfieng, nicht ganz von einem Hunde unterſcheiden konnte. Die Zuſchauer glaubten, er ſähe ſie blos aufmerkſam an; er unterſuchte ſie aber ohne Zweifel ſo genau mit den Händen, als er ſie mit ſcharfen Blicken anſahe. Man vergaß es, dieſem jungen Menſchen ſo einförmige Oberflächen zu zeigen, als die Oberflächen einer Kugel, und eines Kubus ſind; überhaupt vermiſſe ich bey dieſem ganzen ſo merkwürdigen Phänomen philoſophiſche Beobachter. Sein Urtheil über Gemälde fiel indeſſen ſo, wie es Leibniz vorhergeſagt hatte, aus.

Nicht erſt in unſern Tagen hat man alſo die Frage aufgeworfen, ob alle Umläufe der Erde um ihre

*) Philoſophical Tranſactions, n. 402.
Rob. Smith compleat ſyſtem of optiks, B. I. ch. 5.

ihre Axe gleich *) ſind; da bereits Herr von Leibniz daran gezweifelt hat, S.

Sollte man wohl glauben, daß in der Wiſſenſchaft, die die deutlichſte und helleſte iſt, der erſte Begrif, der Begrif einer Figur, noch immer unvollſtåndig erklårt werde? Deſſen ungeachtet hat es Herr von Leibniz erwieſen. S.

Aus dieſen obenhin gewåhlten Proben kann man leicht beurtheilen, ob dieſe Werke des Herrn von Leibniz die Aufmerkſamkeit des Publikums verdienen, ob ſie, wie ſeine andren bekannten Schriften den Saamen der Wahrheit ausſtreuen, die, wenn ſie fleißig bearbeitet wird, in der gelehrten Republik die ſchönſten Früchte tragen kann.

Göttingen im Monat September 1764.

A. G. Kåſtner,
Profeſſor der Mathematik und Phyſik.

*) S. la diſſertation de Mr. Paul. *Friſius* ſur le mouvement de la terre, qui a remporté le prix, propoſé par l'Academie Royale de Berlin 1756.

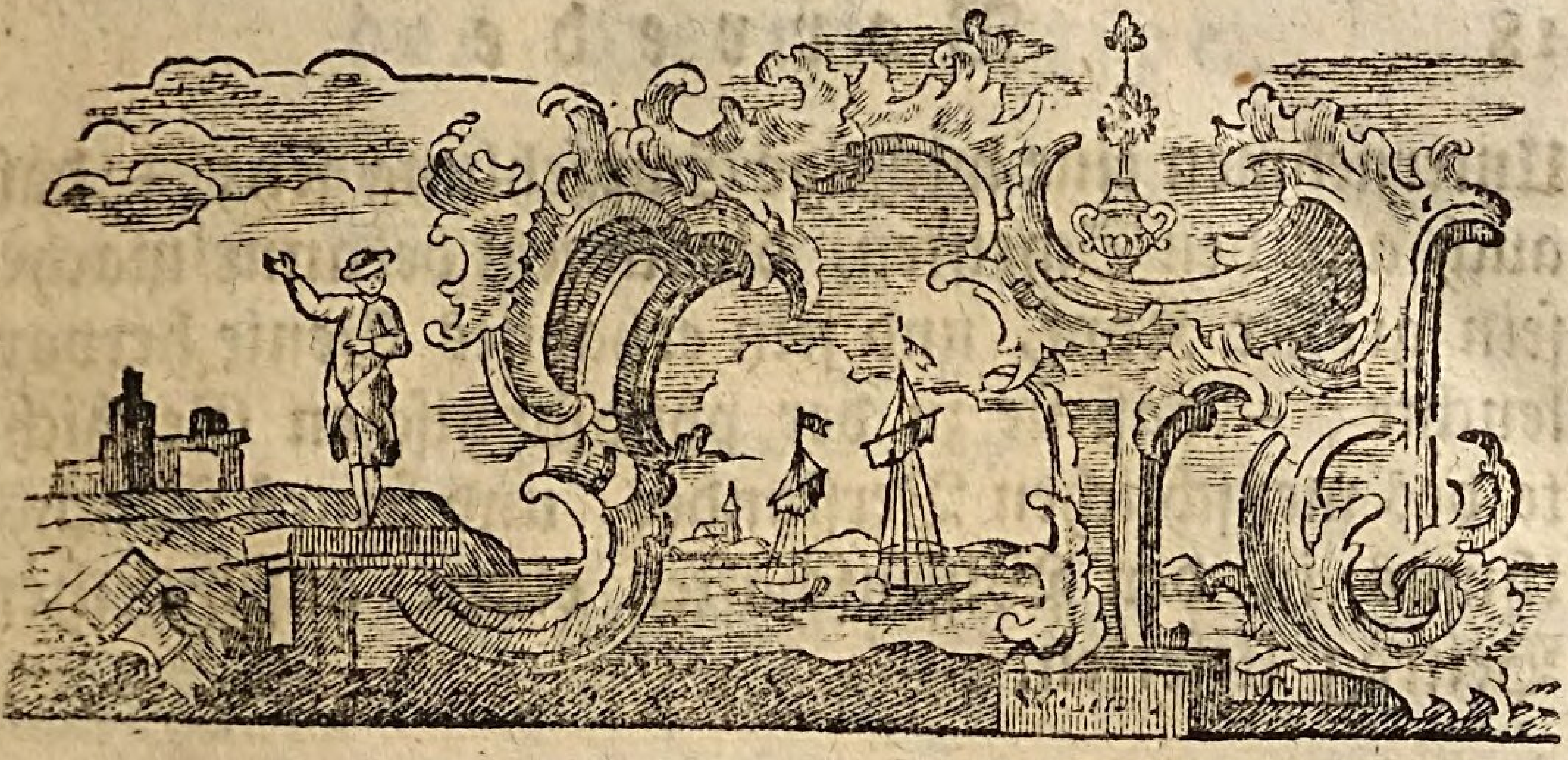
Vorrede

Vorrede

des

Herrn

Raſpe.



Vorrede
des
Herrn Raſpe.

Wenn Vorreden nur allein dem Lobe der Gelehrten, und der Bewundrung ihrer Werke gewidmet werden müßten, ſo könnte ich ganz füglich der Mühe überhoben ſeyn, eine vorzuſetzen, da es Herr **Käſtner** bereits gethan hat. Ein ſo gelehrter und ſachkundiger Richter, wie er, kehrte ſich nicht an den Weyhrauch, den man ihm in voller Verſchwendung geſtreuet hatte; – er konnte ſelbſt das Verdienſt meines Schriftſtellers beſtimmen. Daher wählte er nur einige Beiſpiele, um damit zu beweiſen, daß der bloße Name Leibniz für mein Un-

Unternehmen eine wichtige Empfehlung ſey; – daß auch aus den Schriften, die ich jetzt bekannt mache, ſein großer Kopf, und ſein erhabnes Genie hervorleuchte; – daß ſie zu der philoſophiſchen Geſchichte des menſchlichen Verſtandes, und ſeines Wachsthums in den Wiſſenſchaften einen anſehnlichen Beitrag lieferten.

Ich könnte allerdings auch an meinem Theile dem Gedächtniſſe unſeres Philoſophen huldigen, und gewiß manches zur Erhöhung ſeines Ruhmes hinzufügen. Vielleicht wäre das Publikum nachſichtsvoll genug, es als den Ausbruch eines gefühlvollen Herzens, und als ein öffentliches Denkmal der Hochachtung anzunehmen, die ein ſo großer und allgemein geſchätzter Mann verdienet. Das Feld, auf dem ich mich befinde, iſt weitläuftig und reich genug. Ich könnte neue Blumen pflücken, und ſie auf **Leibnizens** Grab pflanzen. Neue Früchte könnte ich brechen, und ſie dem geben, der das Wahre, und Nützliche ſucht. Allein, ich würde denn kaum dem Verdachte des Stolzes, und der Mißgunſt ausweichen können. Des **Stolzes**; – alles allein ſagen, und der **Mißgunſt**, dem Leſer das Vergnügen nicht laſſen zu wollen, das Neue, das Lehrreiche und Wichtige in dieſen Schriften ſelbſt zu finden. Dann fühle ich auch gar zu ſehr, wie ſchwer es ſey, einen **Leibniz** zu loben, wenn ihn die **Fontenelle**, – und die **Käſtner** ſchon gelobt haben. Das bewog mich, lieber ſtill zu ſchweigen, und einen Weg zu gehen, der noch nicht ſehr gebahnt iſt: – mich damit zu begnü-

gnügen, einige hiſtoriſche Erläuterungen über die folgenden Werke voran zu ſchicken.

Die neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, die den größten Theil der gegenwärtigen Sammlung ausmachen, ſind aus der Geſchichte der Philoſophie des Herrn von Leibniz, welche Ludovici herausgegeben hat, ſehr wenig bekannt geworden. Eine vertraulichere Kenntnis derſelben verſchaft uns ein Schreiben des Herrn von Leibniz an den Herrn Remond aus Wien vom 14. März 1714., welches ſich in der Sammlung des Herrn Des-Maizeaux, im zweitem Bande S. 137. befindet. Jn dieſem Schreiben drückt er ſich folgendergeſtalt aus.

„Jch habe mich bereits hierüber in ei„nem Schreiben an den Herrn Hugoni aus„gelaſſen, welcher mich verſichert, daß er „die Ehre habe, Jhnen bekannt zu ſeyn. „Er hat auch meine ziemlich weitläuftigen „Bemerkungen über das Werk des Herrn „Locke vom menſchlichen Verſtande ge„ſehen.

„Jch fand aber kein Vergnügen daran, „gegen verſtorbene Gelehrte Widerlegun„gen drucken zu laſſen, die man ihnen bey „ihrem Leben ſelbſt zuſchicken, und auf dieſe „Art bekannt machen ſollte. Einige kleine

„unbeträchtliche Anmerkungen floſſen mir „indeſſen doch aus der Feder *).„

Dies iſt bereits ein hinlänglicher Grund, (und er macht der Beſcheidenheit des Herrn von Leibniz in der That viel Ehre,) warum bisher dieſe Werke unter ſeinen Papieren liegen geblieben ſind. Vielleicht laſſen ſich aber noch mehrere Grüude entdecken. Die vielen Arbeiten, und die weitläuftigen Beſchäftigungen, die ſich der Herr von Leibniz in den letzten Jahren ſeines Lebens gemacht hatte, können dazu beigetragen haben; – wahrſcheinlicherweiſe wollte er ſich in keine neue Streitigkeiten mit den Engländern einlaſſen. Er war damals ſchon in eine doppelte Streitſache verwickelt, die ſein ganzes Nachdenken, und allen ſeinen Scharfſinn beſchäftigte. Die eine betraf die Erfindung der Infiniteſimalrechnung, die er gegen die londonſche Societät **) ſich zueignen wollte. Die andere führte er mit dem Herrn Clarke über die Freiheit, und einige andere wichtige Gegenſtände aus der Metaphyſik, und der natürlichen ***) Theo-

*) Dieſe Anmerkungen befinden ſich in der Sammlung des Herrn Des-Maizeaux. Im zweiten Bande, Seite 143. Raſpe.

**) Es befindet ſich unter den hiehergehörigen Pappieren zu Hannover unter andern ein Exemplar von dem *Commercium epiſtolicum Riclii*, worüber Leibniz Randgloſſen gemacht, und ſeine Einwendungen gegen die Sentenz der londonſchen Societät beigefüget hat. Raſpe.

***) Siehe die Sammlung des Herrn Des-Maizeaux, Theil I. Keine Streitigkeit hat wohl jemals unter den Philoſophen ſelbſt ſo viel Aufſehen gemacht, und zu ſo verſchiedenen

Theologie. Und eine dritte würde er ohnfehlbar mit den Freunden des Locke bekommen haben, wenn er das genannte Werk durch den Druck bekannt gemacht hätte. Die kleinen Anmerkungen, deren er in ſeinem Schreiben an Herrn Remond gedenket, und die ihm entwiſchten *), hatten ihm ſchon von Seiten des Herrn Locke **) manche bittre Kritik zugezogen. Denn damals war die lockiſche Philoſophie ſo ſehr in der Mode, daß lange nach Leibnizens und Lockens Tode Herr Des-Maizeaux in der Vorrede zu ſeiner Sammlung kein Bedenken träget, öffentlich zu ſagen: er ſehe noch gar nicht, was für Glück die leibniziſche Philoſophie gemacht habe. Die Mode hat ſich her-

nen Urtheilen der Gelehrten überhaupt Gelegenheit gegeben, als die Briefe, die Leibniz und Clarke mit einander gewechſelt haben. Nicht weniger Werth haben ſeine andern Briefe, die er mit Gelehrten gewechſelt hat. Man findet ſie in der Kortholtſchen, Kappiſchen, und in der Sammlung des Bourget. Jene ſind vollſtändig in einer engliſchen Schrift enthalten, welche folgenden Titel führt:

A collection of Papers, which paſſed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke, in the years 1715. and 1716. relating to the Principles of Natural Philoſophy and Religion with an Appendix. By Samuel Clarke, D. D. Rector of St' James' s Weſtminſter. London, Printed for James Knapton at MDCCLXVII.

Die Wichtigkeit der Materie, die merkwürdige Veranlaſſung zu dieſen Streitigkeiten, und der ausgebreitete Ruhm, den Leibniz und Clarke in der gelehrten Welt erlangt hatten, verſchaften dieſem Werke auſſerordentlich viele Leſer, und verurſachten, daß es in und auſſer England ſehr günſtig aufgenommen wurde.

Anm. des Ueberſ.

*) Eben daſelbſt.

**) In ſeinem Schreiben an Melineux, welches ſich in der Vorrede zu der eben gedachten Sammlung S. LXVII. findet.

hernach mit den Geſinnungen geändert. Die Philoſophie des Herrn von **Leibniz** hat allerdings ihr Glück gemacht. Sie hat andern Sekten den Lorbeer aus den Händen gewunden. Der Freiherr von Wolf *), und andere große Gelehrte haben ihr

*) Ich kann mich nicht entbrechen, die fürtreflichen Züge herzuſetzen, welche Iſelin in ſeiner Geſchichte der Menſchheit zu dem Gemälde des Herrn von Leibnitz, und Wolf entworfen hat.

„Indem die fürtreflichſten Köpfe von England und „Frankreich ſich um die Wette beſtrebten, durch die mächtigſten Einflüſſe des Witzes und der Einbildung die Geiſter ihrer Mitbürger zu zieren, und die Herzen derſelben zu verbeſſern, erſchien in Deutſchland der weiſe Leibniz. Ein „großer und ſeltener Geiſt, der mit Bacons faſt unbegränzten Ausſichten, mit Deskartens Scharfſinn, und mit Platons Erhabenheit, eine glückliche und regelmäßige Einbildungskraft vereinigte. Dieſer bewundernswürdige Mann „umfaſſete alle mögliche Erkenntniſſe, und es ſind wenige, „da er nichts zu der Erweiterung oder zur Verbeſſerung derſelben beigetragen hätte.

„Mit wohlthätiger und glücklicher Hand ſtreuete er „koſtbaren Saamen von Wahrheiten aus, die, durch einen „großen Nachfolger treulich beſorgt, die bewundernswürdigſten Früchte getragen haben.

„Mit dem glücklichſten Erfolge betrat Wolf Leibnizens erhabene Bahn; vielleicht der größeſte unter allen „Weltweiſen, wenn er mit deſſelben Tiefſinne, den er beſaß, „Lockens Beſcheidenheit vereiniget, wenn er geglaubt hätte, „daß er irren könnte. Allein überzeuget, daß der ſicherſte „und leichteſte Weg zur Wahrheit derjenige ſey, den die „Mathematiker bisher gebraucht hatten; brachte er ihre „Beiſpiele in Regeln, führte den Gebrauch derſelben in die „Weltweisheit, und in alle übrige Theile der Gelehrſamkeit „ein, und beredete ſich, jeder ſeiner Meinungen mit der Liberey der Gewißheit auch des Weſen derſelben gegeben zu „haben; u. ſ. w. „

Unſere größten Philoſophen ſind beinahe noch alle Leibnizianer, als, Lambert, — Sulzer, — Mendelsſohn,

ihr geſchworen, und ſie ausgebreitet. Seine Methode hat die Herzen erobert, und dem Verſtande die ſanfteſten Feſſeln angelegt. Die Urſachen, warum er bisher dies Werk zurückhielt, hören jetzt auf, ſo daß ich mit vieler Wahrſcheinlichkeit hoffen kann, durch die Herausgabe deſſelben dem Publikum einen Dienſt zu thun.

Das Werk ſelbſt giebt nicht nur alle Kennzeichen, daß ein großes Genie der Verfaſſer deſſelben ſey, auch der äußerliche Stil macht demjenigen Ehre, der es verfertiget hat. Herr von Leibnitz giebt davon in zween eigenhändig geſchriebenen Briefen, ohne Datum Nachricht. Ich habe ſie beide bey dem Manuſkript des neuen Verſuches gefunden, der eine ſcheint mir an den Herrn Hugoni, der andere an den Herrn Barbeyrac geſchrieben zu ſeyn. Wenigſtens haben dieſe zween Gelehrte ſeinen Stil durchgeſehen, und man findet bey einer jeden Seite des Manuſkripts ihre Verbeſſerungen. Ich theile dieſe Briefe ſo mit, wie ich ſie gefunden habe *), damit die Freunde meines Phi-

ſohn, — Cochius, — Feder, — Meiners, — Eberhard, ſind bekannte Leibnizianer.

Anm. des Ueberſ.

*) Der erſte Brief des Herrn von Leibniz, der von Herrn Hugoni geſchrieben zu ſeyn ſcheint.

„Ich habe es Ihnen zu ſagen vergeſſen, mein Herr, „daß meine Anmerkungen über das lockiſche Werk vom „menſchlichen Verſtande beinahe geendigt ſind. In einem „Kapitel des zweiten Buches, welches von der Macht betitelt iſt, redet er ausführlich über die Freiheit; mithin „muß ich mich auch darüber einlaſſen, und ich denke es auf „eine ſolche Art zu thun, daß es Ihnen nicht mißfallen „wird.

Philoſophen alle Arten der Rechtfertigung in ihrer Gewalt haben, wenn der Stil etwa zu nachläßig, oder

„wird. Ueberdem mache ich es zum Augenmerk meiner Be-„trachtungen, daß ich die Immaterialität der Seele, die „Herr Locke zweifelhaft gelaſſen hat, erweiſe, und in das „helleſte Licht ſetze. Auch die angebornen Begriffe behaupte „ich, und zeige, daß die Seele aus ihrem eigenen Fundus „ihre Vorſtellungen erhalte. Auch die Axiomen, die Herr „Locke als unnütz verwirft, halte ich für brauchbar. Hier-„nächſt zeige ich gegen die Meinung dieſes Gelehrten, daß „die Individualität des Menſchen, welche ihn das bleiben „läßt, was er iſt, in der Dauer ſeiner einfachen, oder im-„materiellen Subſtanz, die ſich in ihm befindet, beſtehe; „daß die Seele nie ganz von Gedanken leer ſey; daß es „weder Vakuum, noch Atomen gebe; daß die Materie, oder „das, was ſich nur leidend verhält, nicht denken könne, wo-„fern nicht Gott mit derſelben eine denkende Subſtanz ver-„bindet. So giebt es noch weit mehr Punkte, worinnen „wir beide von einander abgehen. Denn ich ſehe es nur „gar zu wohl ein, daß er jene erhabene Philoſophie der „Platoniker zu ſehr verachtet, welche Carteſius zum Theil „wieder hervorzog, und an die Stelle der Empfindungen, „die uns erniedrigen, und ſogar der Moral Abbruch thun, „ſetzte, ob ich gleich völlig überzeugt bin, daß die Abſicht „dieſes Gelehrten ſehr gut iſt. Ich habe dieſe Anmerkun-„gen in Nebenſtunden entworfen, wenn ich mich auf Rei-„ſen befand, oder in Herrenhauſen war, oder ſonſt keine „wichtigere, und mühſamern Gegenſtände unterſuchte. Und „doch iſt mir das Werk ſelbſt unter den Händen ſehr heran-„gewachſen, da ich faſt in jedem Hauptſtücke Zuſätze zu ma-„chen, und mehr anzumerken nöthig fand, als ich glaubte. „Vielleicht wird es Ihnen auffallen, daß ich dies Werk mit „ſo vieler Nachläſſigkeit bearbeitet habe. Sie müſſen aber „hierbey auch das Bedenken, daß ich ſchon lange dergleichen „philoſophiſchen Gegenſtänden im allgemeinen nachgeſpürt, „und ſie in eine ſolche Ordnung geſetzt, der ich die Kraft der „Demonſtration faßt ganz zutraue; daß ich folglich die Sa-„chen ſelbſt nicht von neuem bearbeitet habe. Die Anmer-„kungen ſind franzöſiſch. Ich habe ſie in die Form eines „Geſprächs gebracht. Die eine Perſon vertheidigt die „Meinung des ebengedachten Gelehrten, und die andern „meine Gedanken. Mir ſchien der Dialog dem Geſchmacke „der Leſer angemeßner, als die trockne und ſteife Erzählung

„deſ-

oder ſeine Lehrſätze nicht ſo präcis und ſchön geſagt ſcheinen ſollten, als man es ſonſt von ihm gewohnt iſt.

Die

„deſſen, was man bemerket hat. Ich habe ihnen den Titel: „neue Verſuche über den Verſtand gegeben. Verſchiede„ne Gelehrte, die ſie geſehen, haben mir angelegen, ſie dru„cken zu laſſen, ſo gar Engländer haben mir hierüber ge„ſchrieben. Ich mußte ſie indeſſen, ehe ich ſie dem Drucke „übergab, jemanden, der ein guter Philoſoph war, und zu„gleich die franzöſiſche Sprache fertig inne hatte, zum Durch„ſehen anvertrauen. Vielleicht macht man mir den Einwurf, „daß ich ſie nicht franzöſiſch hätte abfaſſen ſollen. Ich ſahe „indeſſen zum voraus, daß, wenn ich ſie lateiniſch herausge„geben, ſie höchſtens in der gelehrten Welt flüchtige Le„ſer gefunden hätten. Da das lockiſche Werk, nachdem „man es ins franzöſiſche überſetzt hat, in dieſem ſeinen neuen „Gewande faſt die ganze große Welt durchwandelt. Der „engliſche Gelehrte, der mit mir über dieſe Materie Briefe „wechſelte, ermunterte mich, mein Werk noch bey Lebzeiten „des Herrn Locke herauszugeben, damit er ſich noch verthei„digen, und meine Gründe widerlegen könne. Ueberdem „war dieſer große Mann damals ſchon in einem hohen Al„ter; ich konnte alſo nicht länger verweilen. Ich denke ihm „nie Urſache gegeben zu haben, daß er ſich mit Recht über „mich beklagen könnte. Ich ſchätze ihn ſehr hoch, und er„greife alle ſich eräugnende Gelegenheit, ihm von meiner „Hochachtung thätige Beweiſe zu geben. Daher glaubte ich „ihm auch die Mühe und den Fleiß ſchuldig zu ſeyn, den ich „in ſeiner Widerlegung angewandt habe.

„Ich bitte um Verzeihung, mein Herr, Ihnen ſo „weitläuftig meinen Plan geſchrieben zu haben, der Sie „freilich nicht im geringſten intereßiren würde, wenn Sie „nicht freundſchaftlich und gewogen genug wären, mir Ih„ren guten Rath hierüber zu ertheilen.„

Zweiter Brief des Herrn von Leibniz, der an Herr Barbeyrac geſchrieben zu ſeyn ſcheint.

„Hier haben Sie das lockiſche Werk. Sie werden mir „ungemein große Freude machen, wenn Sie mir die Be„merkungen, die Ihnen bey der Lektüre deſſelben aufſtoßen,

„oder

Die Abhandlungen über die Methode, über die Gewißheit, über die Geſchichte der Charakteriſtick, und die Kunſt zu erfinden ſind Riſſe eines großen Werkes, welches er unter dem Titel über eine allgemeine Wiſſenſchaft, oder de augmentis & inſtauratione ſcientiarum entworfen, von dem er aber nur fragmente zurückgelaſſen hat. Sie enthalten ſehr intereſſante Proben ſeiner neuen Charakteriſtick, oder ſeiner allgemeinen philoſophiſchen Sprache, uud in der That ungemein tiefſinnige Beobachtungen über den Zuſtand der Wiſſenſchaften; und verdienten in aller Abſicht, mit der Zeit bekannt gemacht zu werden. Der Verfaſſer erwähnt ſie in den genannten Abhandlungen ſelbſt mit Ruhm; und eben deßhalb kann ich die Leſer dahin verweiſen.

Ich

„oder die noch übriggelaſſenen von mir nicht beantworteten „Zweifel mittheilen wollen. Um ſo viel angenehmer und „nützlicher wird mir dieſe Gefälligkeit werden, da ſie ſich „am beſten in Lockens Geiſt und Syſtem hereinſetzen, und „auf dieſe Art das ſicherſte Urtheil über meine Anmerkungen fällen, ihnen aber auch zugleich mehr Gewicht, größere Deutlichkeit, und gedrängtere Ordnung geben können. „Ich habe ſie ſehr eilfertig aufgeſetzt, und ſie zum Theil „currente calamo auf meiner Reiſe, zum Theil auf einem „Luſtſchloß entworfen, wo ich mich mit dem hannöverſchen „Hofe aufhielt, und wo mir eigentlich gelehrte Arbeiten „verboten waren. Ich ward alſo ſehr oft von dieſer Arbeit abgerufen, und konnte ſie nur Stückweiſe vornehmen. „Sie ſehen alſo ſelbſt, wie viel Verbeſſerungen ich veranſtalten mußte; wie viel größere Berichtigungen ein andrer „hinzuthun könne, der beſſer, als ich, die Fehler entdecken „wird. Ich überſende in der Abſicht einen Theil des Manuſkripts, damit ich es, ſo bald Sie mir es zurück ſchicken „werden, von neuem durchſehen, und zum Druck abſchreiben laſſen könne.„

Ich halte es vielmehr für meine Pflicht ihnen den ſo günſtigen Zuſammenfluß von Umſtänden bekannt zu machen, unter welchen ich dieſe Sammlung herausgeben konnte, zugleich aber auch über den Plan Rechnung abzulegen, den ich dabey befolgt habe. Ich thue dies mit deſto lebhafterem Vergnügen, weil ich dabey meine gerührteſte Dankbarkeit und ehrerbiethigſte Hochachtung dem **Miniſterium der deutſchen Staaten Sr. Majeſtät des Königs von England** öffentlich beweiſen kann, welches mir, auf Vorſprache des **königlichen Raths und Bibliothekars Herrn Jung** in Hannover, die Erlaubnis gnädigſt zugeſtanden hat, die Manuſkripte des Hrn. von **Leibniz**, die noch jetzt der königlichen Bibliotheck zu Hannover Ehre machen, zu gebrauchen. Eine Erlaubnis, die den Wiſſenſchaften nützlich, dem Andenken des Herrn von Leibniz rühmlich, und für mich ungemein ſchmeichelhaft iſt! Wie ſanft wäre die Freude, die mich jetzt belebt, die Empfindungen der ehrerbietigſten Dankbarkeit ausdrücken zu dürfen! Wie beruhigend das Glück, ein Sprecher des ganzen Publikums zu ſeyn, und in ſeinem Namen den allgemeinſten Dank opfern zu können! Doch ich überlaſſe ein ſolch' erhabenes Geſchäfte Männern, die das Verdienſt mehr ſchätzen, und nachdrücklicher erheben können, als ich; zufrieden, für das würdigſte Miniſterium, dem das Land und die Wiſſenſchaften gleich dankbar ſeyn müſſen, meine heiſſeſten Wünſche zu Gott zu ſchicken. Möchte ſie der gütige Himmel hören, und gewähren! So hören, wie dies erleuchtete Miniſterium ein jedes für die Wiſſenſchaften nützliche

Pro-

Projekt zur Wirklichkeit bringt! So gewähren, wie es die Bitten der Unterthanen um Schutz und Beiſtand erfüllet!

Ich habe es mir zur heiligen Pflicht gemachet, meinen Dank für die mir erzeigte Gnade durch den beſcheidenen Gebrauch derſelben, und durch die emſige Bemühung, ihrer würdig zu ſeyn, thätig zu machen. Daher war es mein ganzes Augenmerk, die erhaltene Erlaubnis nach dem Willen des Miniſteriums, – zur Ehre des Herrn von Leibniz, und nach den Wünſchen und Erwartungen des Publikums auf das gewiſſenhafteſte anzuwenden.

Ich legte mir es alſo zum erſten und vornehmſten Geſetz auf, nach überlegter Auswahl und Ordnung die Herausgabe zu beſorgen, und ich werde auch gewiß in der Folge dies Geſetz zu beobachten ſuchen,

ſi fata volunt,

wenn ich günſtige Augenblicke genug haben werde, eine Sammlung fortzuſetzen, wozu ich noch Stoff im Ueberfluß habe.

Voll von dieſer Bewundrung eines ſo auſſerordentlichen Geiſtes, als Leibniz war, voll von Erſtaunen über ſeine tiefſinnige Entdeckungen; nicht weniger Gefühlvoll für die Genauigkeit, und Präciſion des engliſchen Weltweiſen, habe ich mich zweitens, nie in ihre Streitigkeiten gemiſcht, nie ihre Werke kommentirt. Philoſophiſche Toleranz iſt in meinen Augen die erſte Pflicht eines Herausge-

gebers. Die Hofnung, ſie nie aus den Augen gelaſſen, und das Bewußtſeyn, für Akkurateſſe im Drucke geſorgt zu haben, flößt mir die ſüße Erwartung ein, beiden Theilen wohlgefällig geworden zu ſeyn. Denen, die ehrerbietig für Leibniz

Stimano, che'l ſuo ſuper miſura
Certa ſia, e infalibile di quanto,
Può far l'alto fattor de la Natura *),

und auch denen, die auf der andern Seite mit vieler Wahrſcheinlichkeit mit Locke behaupten, daß

augel notturno al ſole,
E' noſtra mente a i rai del primo vero **).

Ich werde mich außerordentlich freuen, wenn dieſe Herausgabe gütig aufgenommen und beurtheilet wird; und mir den Ruhm zueignen, den Tyrannion ***) zu Syllas Zeiten davon trug, die Werke

*) Taſſo Gieruſalemme liberata, C. XIV. 45.

**) Taſſo Gieruſalemme Lib. C. XIV. 46.

***) Tyrannion war ein berühmter Grammatiker zu den Zeiten des Pompejus. Er hieß eigentlich Theophraſt, erhielt aber den Namen Tyrannion, weil er ſeine Mitſchüler gern quälte. Er hat um die Werke des Ariſtoteles würklich große Verdienſte.

Ariſtoteles überließ ſeine eigene Werke, und ſeine andern Bücher ſeinem Schüler Theophraſt; dieſer vermachte ſeine Bibliothek dem Neleus. Von ihm kam ſie auf ſeine Erben, welche als ungelehrte und unwiſſende Leute von dieſer Bibliothek keinen Gebrauch machten. Sie hielten ſie in abgeſonderten Zimmern ſorgfältig verſchloſſen; und, da ſie hörten, daß die Könige von Pergamus dieſe Schriften zu haben wünſchten, und ſie aufſüchten, ſo vergruben ſie dieſelben mit der Bibliothek des Neleus in die Erde. Lange Zeit

Werke Ariſtoteles herausgegeben zu haben, die bis auf ihn in dunkler Nacht unter der Erde verborgen geblieben waren, ob ſie gleich aus vielen Gründen eben ſo gut gedruckt zu werden verdienten, als die Werke des Herrn von Leibniz.

Hannover, den 11. Septemb. 1764.

Zeit hernach zogen die Nachkommen ſie aus ihrem Gefängniſſe hervor, und verkauften die Schriften des Ariſtoteles und Theopraſt ſehr theuer an einen gewiſſen Apellicon, einem Mann, der weitläuftige Bibliotheken zuſammenkaufte, ohne die Wiſſenſchaften zu kennen, der (nicht anders als in unſern Tagen mancher Pedant und falſche Gelehrte einen unüberſehbaren Büchervorrath anſchaft, ohne ſie zu leſen und zu verſtehen) insbeſondre rare, vergriffene und antike Werke mit den größten Koſten zu erhaſchen ſuchte. Apellicon ließ alſo den Ariſtoteles ſehr ſauber abſchreiben, ohne für die Berichtigung des Manuſkripts zu ſorgen. Er ſtarb kurz vorher, als Sylla Athen eroberte. Sylla ließ ſeine Bibliothek nach Rom bringen, wo Tyrannion nach erhaltener Erlaubniß die Werke des Ariſtoteles zuſammenſuchte und herausgab.

So erzählte es Plutarch und Strabo.

Anm. des Ueberſ.

Leben

Leben
des
Herrn
von Leibniz.

Leben

des

Herrn von Leibniz.

Nach dem Fontenelle.

Gottfried Wilhelm von Leibniz ward dem 23. Junius *) 1646. zu Leipzig geboren. Sein Vater war

*) Jch werde hier einige Berichtigungen zu Leibnizens Geſchichte machen. Manches im Fontenelle iſt ganz falſch; manches mit Unrichtigkeiten vermiſcht, manches beruhet auf unſichern Gründen.

So gar um den Tag ſeiner Geburt ſtreiten ſich die Gelehrten; nicht anders als einſt Griechenlands Städte um die Ehre den Homer in ihren Mauren hervorgebracht zu haben, und die Religionspartheien um das Glück eiferten, einen-

war **Friedrich Leibniz**, Profeſſor der Moral und Aktuarius bey der dortigen Univerſität. Seine Mutter, **Catharine Schmuck**, die dritte Ehegattinn dieſes **Friedrich Leibniz**, war die Tochter eines Doktors und Profeſſors der Rechte. Sein Großonkel **Paul Leibniz** war Hauptmann in Ungarn, und hatte von **Rudolph** II. ſeiner Verdienſte wegen im Jahre 1600. den Adelbrief bekommen, von dem unſer Herr von **Leibniz** das Wappen erhalten hatte.

Leibniz verlohr ſeinen Vater ſehr früh. Im ſechſten Jahre ward er eine Waiſe, und ſeine verdienſtvolle Mutter übernahm das Geſchäfte ſeiner Erziehung allein. Er äuſerte zu keiner beſondern Wiſſenſchaft eine vorzügliche Neigung, ſondern legte ſich mit gleicher Lebhaftigkeit auf alle. Sein Vater hinterlies ihm eine anſehnliche Bibliotheck. So bald er nur etwas griechiſch und lateiniſch verſtand, ſo fieng er die einzeln Schriften derſelben mit Ordnung und Geſchmack zu leſen an. Er las alle. Theologen, Rechtsgelehrte, Mediciner, Dichter, Geſchichtſchreiber,

einen Hugo Grotius unter das Regiſter ihrer Sekte ſtellen zu können. Einige geben, wie auch Fontenelle thut, den 23. Junius als den Tag ſeiner Geburt an; andere den 3. Julius; ſein eigener Vater hat aber in einer Hauschronik bemerkt, daß er am 21. Junius geboren, und den 23. getauft ſey.

Folgende Anekdote muß man der geringen Aufklärung in den damaligen Zeiten zu gut halten. Der junge Leibniz, ſoll, ehe ihn der Prediger über der Taufe gehalten, zur Verwunderung der Umſtehenden den Kopf aufgerichtet, die Augen in die Höhe gehoben, und ſich willig mit dem Taufwaſſer haben benetzen laſſen. Man ſtellte ihm darauf das Prognoſtikon, daß er die ganze Lebenszeit über ſeine Augen zu Gott erheben, einen frommen Wandel führen, und die Ehre Gottes und der chriſtlichen Kirche befördern würde.

Indeſſen folgt aus einer ſolchen zufälligen Sache ſo wenig, als aus der Unart des Kaiſer Wenzel, der das Taufwaſſer verunreinigte.

Anm. des Ueberſetzers

ber, Mathematiker und Philoſophen! – Er merkte gar bald, daß er noch einigen Beiſtand nöthig habe; – und ſo ſuchte er Unterſtützung, wo er ſie finden konnte, wenn es auch an fremden Orten ſeyn ſollte.

Eine ſo allgemein ausgebreitete, emſige Lektüre, mit Geſchmack und natürlicher Beurtheilungskraft verbunden, ließ ihn alles das werden, wovon er geleſen hatte. Gleich den Alten, die acht Pferde in eine Reihe geſpannt lenken konnten, bearbeite er viele Wiſſenſchaften zugleich. Wir müſſen ihn alſo hier theilen, und, um philoſophiſch zu reden, ihn zergliedern. Das Alterthum machte einſt aus vielen einen Herkules; und wir machen aus dem einzigen Herrn von **Leibniz** viele Gelehrte. Ein andrer Grund, der mich von der gewöhnlichen chronologiſchen Ordnung abhält, beſteht darinnen: Es erſchienen zum öftern in einem Jahre Schriften von verſchiedenem Inhalte von ihm zugleich. Dieſe faſt beſtändige Vermiſchung, die in **ſeinen** Begriffen weder Unordnung noch Dunkelheit verurſachte; die plötzlichen und häufigen Uebergänge von einer Materie zur andern, die **ihn** nicht irre machten, würden Verwirrung und Disharmonie in dieſe Geſchichte bringen.

Der Herr von **Leibniz** hatte Geſchmack und Talente zur Dichtkunſt. Die guten Dichter wuſte er auswendig; und in ſeinem hohen Alter ſo gar, würde er auf Verlangen den **Virgil** faſt ganz von Wort zu Wort haben herſagen können. Einſtmals verfertigte er in einem einzigen Tage ein Werk von 300. Verſen, ohne ſich eine einzige Eliſion zu erlauben. Freilich ein Spiel des Witzes, aber ein ſchweres Spiel! Auf den Tod ſeines Beſchützers, des **Herzogs Johann Friedrich** von Braunſchweig, verfertigte er im Jahre 1679. ein lateiniſches Gedicht, das ein Meiſterſtück iſt, und unter die ſchönſten Stücke der Neuern von dieſer Art gezählet zu werden verdienet. Er glaubte nicht, wie die meiſten, die in dieſem Fache gearbeitet haben, daß, weil man lateiniſche Verſe macht, man nichts anders denken, noch ſagen müſſe, als, was die Alten ſchon geſagt ha-

 ben.

ben. Seine Poeſie iſt voller Sachen. Was er ſagt, iſt ihm eigenthümlich. Er beſitzt **Lukans** Stärke, aber des Lukans, der das Erhabene, und Kraftvolle nicht übertreibt. Ein ſehr merkwürdiges Stück dieſes Gedichts iſt die Stelle, wo er von dem Phoſporus redet, den **Brandt** erfunden hatte. Der Herzog von Braunſchweig wurde durch den Herrn von **Leibniz** aufgemuntert, dieſen Brandt an ſeinen Hof kommen zu laſſen, um von dem Phoſporus Gebrauch zu machen: und der Dichter beſingt dies bisher unerhörte Wunderwerk alſo: **Dies der Natur ſelbſt unbekannte Feuer, welches ein neuer Vulkan in einer gelehrten Höle angezündet, welches vom Waſſer erhalten und verhindert ward, ſich wieder mit ſeinem Vaterlande, dem Feuerkreiſe zu vereinigen; welches unter dem Waſſer vergraben war, ſein Daſein verheelte, und aus dieſem Grabe, als ein Bild der unſterblichen und glücklichen Seele hell und ſtrahlend hervorfiel.** – –

Alles, was die Fabel, was die heilige und weltliche Geſchichte erzählet, und mit dem Phoſphorus Aehnlichkeit hat; – alles dies hat er hier angebracht. Der Raub des **Prometheus**, das Kleid der **Medea**, das glänzende Geſicht des **Moſes**, das Feuer, welches **Jeremias** verſcharrte, als die Juden in die Gefangenſchaft geführt wurden, die **Veſtalinnen**, die **Todtenfackeln**, der Streit der **ägyptiſchen** und **perſiſchen** Prieſter, alles iſt hier. Ungeachtet nun dieſes viel zu ſeyn ſcheint, ſo iſt es doch nicht gehäuft; eine ſchöne und genaue Ordnung weiſet jeder Sache einen Platz an, den man ihn nicht nehmen kann: und die mannigfaltigen Ideen, die ſchnell auf einander folgen, ſind ſehr geſchickt zuſammengekettet.

Vidimus haud vnquam viſum mortalibus ignem:
Frigidus hic mediis ſeruari gaudet in vndis,
Paulatim exhalans, patrios ne repetat orbes.
Fragmina perſpicui ſimulari putes electri:

Nam

Nam lapis eſt, lapidem placet appellare Pyropum
Ignotum natura tibi, ni doctior illum
Nuperus artifici coqueret Vulcanus in antro.
Et fors, ni tanti ſpectaclum principis eſſe
Debuerat, veluti latuit, per ſecla lateret.
Hunc, ſi Perſa ſacrum coluiſſes credulus ignem,
Non te pertuſa luſiſſet Nilus in olla.
Noſter inexſtinctus imitatur viribus aſtra,
Et quaeſita ſophis, veterumque afficta ſepulchris,
Vnus perpetuae nutrit vitalia flammae,
Nec Veſtalis eget. Ieremias conderet illo,
Quod ſua poſteritas patriis accenderet aris.
Ardentem in tenebris timeas tractare lapillum
Inſcius, ille tamen nil tactu laedit, & vltro
Corpoream rebus lucem (mirabile dictu!)
Affricat, & Moſis faciem mirantibus offert,
Parte vel a minima tingentibus omnia flammis.
Innocuus, ni fors hoſtili durius auſu
Tractetur, nimio motu dum concipit iras,
Horribili fremitu, veriſque ardoribus vrit,
Omnia corripiens & longa incendia miſcet.
Promtius Aſſyriam poſſis extinguere naphtam,
Phaſidis aut pulſae tunicam, lethalia dona.
Cum tumulatus aquis nimio decedit ab aeſtu,
Diſſimulat vires, tantum eum forte mouebis,
Admotaque manu facies ſentire calorem,
Impiger emiſſo teſtatur fulgure vitam,
Immortale animae referens emblema beatae, etc.

Herr von **Leibniz** machte auch franzöſiſche Verſe; nur im deutſchen wollte es ihm nicht glücken *). Vielleicht hatte er ein Vorurtheil gegen die deutſche Sprache.

In

*) Man ſiehet es dem guten Fontenelle an, daß er ein Franzoſe iſt.

In

In die Geſchichte, und in das daraus entſpringende Intereſſe der Fürſten hatte er weitläuftige und tiefe Einſichten. Als 1668. **Johann Caſimir** in Pohlen die Krone niedergelegt hatte, ſo ergrif **Leibniz** in ſeinem zwey und zwanzigſten Jahre, für den Kandidaten der Krone, **Philipp Wilhelm**, Pfalzgrafen von Neuburg die Feder, und bewies in einer Abhandlung unter dem erdichteten Namen **Georg Ulicorius**, daß die Republick keine beſſere Wahl treffen könnte. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie viel Aufſehen dieſer Traktat gemacht habe.

Bey den Unterhandlungen des Nimwegiſchen Friedens, fanden ſich wegen des Ceremoniels in Anſehung der freien Reichsfürſten, die nicht Churfürſten waren, einige Schwierigkeiten. Man verweigerte ihren Geſandten den Titel, den man den Abgeordneten der italiäniſchen Prinzen, des Herzogs von **Modena**, **Mantua**, u. ſ. w. gab, und verſagte ihnen die äuſern Ehrenbezeigungen, die man jenen erwies. **Leibniz** gab zu ihrem Beſten 1667. ein Buch heraus. Caeſarinus Furſtenerius de iure ſupremates ac legationis principum Germaniae. Der falſche Name, den er annam, zeigte ſchon zur Gnüge, daß er weder dem Intereſſe des Kaiſers, noch dem der Fürſten etwas vergeben,

daß

In aller Abſicht iſt es falſch, was er ſaget. Vor Leibnizens Zeiten waren ſchon gute deutſche Dichter. Ueberdem hat man ein deutſches Gedicht von dem Herrn Leibniz, welches er als Magiſter in einer männlichen Denkungsart, in opitziſchem Geſchmacke geſchrieben hat.

So geht es noch in unſern Tagen, wo man ausländiſche Waaren, fremde Sprachen, aus der Fremde verſchriebene Gelehrte ohne alle Bedingung den einheimiſchen Landesprodukten, der vaterländiſchen Sprache, und deutſchen würdigen Gelehrten vorzieht.

Der Geſchmack iſt gar ſo weit ausgeartet, daß mir ſelbſt jemand verſicherte, — Geßners Idyllen hätten im deutſchen ſo etwas fades, und ennuyantes, in der franzöſiſchen Ueberſetzung aber kützelten ſie Ohr, und Herz.

Anm. des Ueberſ.

daß er ihre Rechte behauptet, und der Ehre des Oberhauptes nicht ſchaden wollte. Er hatte in der That von der Kaiſerwürde einen Begrif, der nur auswärtigen Potentaten mißfallen konnte. Er behauptete, daß alle chriſtliche Staaten, zum wenigſten die abendländiſchen, nur einen Körper ausmachten, deſſen geiſtliches Haupt der Pabſt, das Weltliche aber der Kaiſer wäre: beiden gehöre eine gewiſſe allgemeine Jurisdiction; der Kaiſer ſey ein geborner Feldherr, – Beſchützer und Vertheidiger der Kirche gegen die Ungläubigen; – deshalb führe er den Titel **geheiligte Majeſtät**, und das Reich heiſſe das **heilige römiſche Reich**; – wenn dies auch aus keinem göttlichen Rechte hergeleitet werden könnte, ſo ſey es doch eine Art von politiſchem Syſtem, das durch die Einwilligung der Völker entſtanden ſey, und von dem man wünſchen müſſe, daß es unerſchüttert bliebe. Hieraus ziehet er ſehr vortheilhafte Folgen für die deutſchen freien Reichsfürſten, die von dem Kaiſer nicht vielmehr abhängen, als ſelbſt die Könige von ihm abhängen ſollen. Wenigſtens beweiſet er mit ſtarken Gründen, daß durch die Art von Unterwerfung, in der ſie in Abſicht ſeiner ſtehen, ihre Oberherrſchaft keinesweges eingeſchränkt werden ſolle. Dies iſt der Zweck des ganzen Werks. Dieſe chriſtliche Republick, deren Häupter der Kaiſer und der Pabſt ſind, würde nicht im geringſten auffallen, wenn ein römiſchkatholiſcher Deutſcher ſie entworfen hätte. Aber ſo kam ſie von einem Lutheraner her. Seine ſtarke Neigung zum Syſtem hatte auch in Anſehung der Religion die Oberhand behalten.

Dies Buch des verſtellten **Cäſarinus Fürſtenerius**, enthält nicht nur ſehr viele merkwürdige Begebenheiten, ſondern auch manche kleine und unerhebliche Vorfälle, welche den Titel, oder das äußerliche Cerimoniel betreffen, und daher von den gelehrteſten Geſchichtskundigen oft übergangen worden ſind. Man ſieht wohl, daß der Herr von **Leibniz** bey ſeiner weitläuftigen Beleſenheit nichts verachtet habe; und es iſt bewunderungs werth, daß er ſo vielen mit-

mittelmäßigen, und faſt durchgängig unbekannten Büchern die Ehre angethan hat, ſie zu leſen. Noch mehr Erſtaunen erweckt der philoſophiſche Geiſt, mit dem er eine ſo unphiloſophiſche Materie abhandelt. Er ſetzt genaue Definitionen voraus, die ihm die angenehme Freiheit rauben, die Ausdrücke zu weilen zu mißbrauchen. Ueberall ſucht er gewiſſe Standpunkte, und findet ſie ſo gar in den veränderlichſten Dingen, die dem Eigenſinne und dem Willkühr der Menſchen am allermeiſten unterworfen ſind. Er ſetzt Verhältniſſe und Proportionen voraus, die eben ſo ſehr gefallen, als rhetoriſche Figuren, und mehr überzeugen. Man ſieht ihm den Zwang an, wenn er ſich bey dem Detail der Umſtände aufhalten muß, an die ihn ſein Gegenſtand feſſelt. Sehr bald ſchwingt ſich ſein Geiſt in die Höhe, und erhebt ſich zu den größten und allgemeinſten Abſichten. Dies Buch ward in Holland verfertiget, und ſogleich in Deutſchland viermal nachgedruckt.

Die Herzoge von Braunſchweig hatten ihn auserſehen, die Geſchichte ihres Hauſes zu ſchreiben. Um dieſen Plan mit glücklichem Erfolge ausführen zu können, unternam er eine gelehrte Reiſe durch ganz Deutſchland. Er beſuchte alle Klöſter, durchwühlte die Archive der Städte, unterſuchte die Grabmäler, und andere Alterthümer, und gieng ſo dann nach Italien, wo die Herzoge von **Toskana**, **Ligurien**, und **Eſte**, die mit den braunſchweigſchen Herzogen einerley Urſprung haben, ihre Herrſchaften und Erbgüter gehabt hätten. Als er in einem kleinen Schiffe ganz allein und ohne alle Begleitung von **Venedig** nach **Meſola** im Ferrariſchen übers Meer fuhr, ſo entſtand ein heftiges Ungewitter und ein außerordentlicher Sturm. – Der Steuermann, der von einem Deutſchen nicht glaubte verſtanden zu werden, ihn aber, weil er ein Ketzer wäre, für die Urſache des Ungewitters anſahe, ſchlug vor, ihn über Bord zu werfen, ſeine Sachen und Kleider aber zu behalten. Ohne die geringſte Unruhe merken zu laſſen, zog Herr von **Leibniz** einen Roſenkranz vor, den er vermuthlich aus

Vor-

Vorſicht mitgenommen hatte, und drehete denſelben mit einer ganz andächtigen Stellung herum. Dieſe Liſt gelang ihm. Ein Schiffer ſagte zum Steuermann: **Da dieſer Menſch kein Ketzer iſt, ſo wäre es ungerecht, wenn man ihn ins Waſſer werfen wollte.**

Im Jahre 1690. kam er von ſeiner Reiſe nach Hannover zurück. Er hatte eine reiche Erndte gehabt, welche ergiebiger war, als es die braunſchweigſche Geſchichte erforderte. Aber ſein gelehrter Geitz reitzte ihn, alles zu ſammlen. Er machte von ſeinem Ueberfluſſe eine weitläuftige Sammlung, von der er 1693. den erſten Band unter dem Titel: Codex iuris gentium diplomaticus heraus gab. Er nannte ihn codex iuris gentium, weil er nur ſolche Begebenheiten enthielt, die entweder von den Völkern ſelbſt, oder doch in ihrem Namen geſchehen waren. Zum Beiſpiele; **Kriegserklärungen, Manifeſte, Friedensſchlüſſe, Stillſtandsvergleiche, Heyrathskontrakte** großer Herren, u. ſ. w. Da nämlich die Völker keine andere Geſetze unter ſich haben, als die ſie ſich freiwillig machen; ſo muß man ſie auch aus dergleichen Stücken erlernen. Dieſem Buche ſetzte er eine weitläuftige Vorrede vor, die ſehr wohl geſchrieben, und noch beſſer gedacht war. Er zeigt darinnen, daß ſolche Begebenheiten, als er bekannt machte, die eigentlichen Quellen der Geſchichte ſind, **in ſofern man ſie wiſſen kann.** Denn er weiß zu gut, daß das Zuverläßigſte, das Brauchbarſte, – und alſo das Beſte von der Geſchichte uns entwiſche, daß alles, was dieſe öffentliche Begebenheiten verurſacht, und die Menſchen in Bewegung geſetzt hat, viel kleine und verborgene, aber ſehr mächtige, ſelbſt denen, die von ihnen bewegt werden, unbekannte Triebfedern ſind, die faſt allemal mit ihren Wirkungen in einem ſo unbeträchtlichem Verhältniſſe ſtehen, daß auch die gröſſeſten Begebenheiten dadurch entehrt werden können. Er ſammlet die merkwürdigſten Stücke der Geſchichtkunde, die ihm ſeine Schriften entdeckt haben, und ziehet daraus neue und ſinnreiche Muthmaßun-

maßungen von dem Urſprunge der Churfürſten im Reiche, die auf eine gewiſſe Zahl eingeſchränkt worden. Er geſteht, daß die unter den Völkern ſo oft erneuerten Friedensſchlüſſe, ihnen zur Schande gereichen, und billigt mit Verdruſſe das Schild eines holländiſchen Kaufmanns, der auf demſelben einen Kirchhof mit der Ueberſchrift: **Zum ewigen Frieden**, hatte malen laſſen.

Wer da weis, was es für eine Mühe ſey, dergleichen alte Schriften zu errathen, ſie zu leſen, und ihre barbariſche Schreibart zu verſtehen, der wird nicht ſagen, daß dem Herrn von **Leibniz** in dem Codex diplomaticus, nichts als ſeine ſchöne Vorrede eigenthümlich ſey. Es iſt wahr, daß dies nur allein ein eigenes ſelbſt ausgedachtes Stück, und das andere alles nur Arbeit und Beleſenheit iſt. Man muß aber einem Manne, wie er war, ſchon ſehr verbunden ſeyn, wenn er zum gemeinen Beſten, ſich die Mühe nehmen will, etwas zu thun, das nicht blos aus ſeinem eigenen Kopfe kömmt.

Im Jahre 1700. kam ein Zuſatz zu dieſem Werke unter dem Titel: Mantiſſa codicis iuris gentium diplomatici zum Vorſcheine. Auch hievor hat Herr von **Leibniz** eine Vorrede geſetzt, wo er alle Gelehrte, die ihm einige ſeltene Stücke verſchaft hatten, dergeſtalt lobt, daß man ſeine Aufrichtigkeit daraus ſehen kann. Er danket ſogar dem Herrn **Toinard**, daß er ihm in dem erſten Bande einen Fehler angezeiget hatte: indem er daſelbſt den berühmten **Chriſtoph Columbus** mit einem gewiſſen **Wilhelm von Cuſaneuve**, vermenget hatte, der **Coulomp** zugenamet, und **Viceadmiral** unter **Ludwig** dem XI. geweſen war. Wahrlich! ein ſo geringer und kleiner Fehler, daß es eben keine Ehre ſeyn würde, ihm zu bekennen, wenn man nicht eine unendliche Zahl gegenſeitiger Beiſpiele hätte!

Endlich fieng er 1707. an, dasjenige bekannt zu machen, was mit der braunſchweigſchen Geſchichte eine Verwand=

wandſchaft hatte; und dies war der erſte Band ſcriptorum Brunſuicenſia illuſtrantium, eine Sammlung von Urkunden, die er faſt alle dem Staube und den Würmern entriſſen hatte, die aber zum Grunde ſeiner Geſchichte dienen ſollten. Er giebt in der Vorrede von allen Schriftſtellern, die er mittheilet, und von den Stücken, deren Verfaſſer ſich nicht genannt haben, Nachricht, und beurtheilt ſie ſo, daß man allem Anſcheine nach damit zufrieden ſeyn wird.

Er hatte von der Geſchichte der damaligen Zeit zwey Hauptentdeckungen gemacht, die zwoen für gewiß angenommenen Meinungen entgegen waren.

Man glaubt, daß aus den bloßen Statthaltern vieler großen Provinzen des weitläuftigen Reichs, welches **Karl der Große** beſaß, in der Folge die erblichen Fürſten entſtanden ſind: Herr von **Leibniz** aber behauptet: daß ſie allezeit erbliche Fürſten geweſen, und verherrlichet dadurch den Urſprung der größeſten Häuſer. Er ſtürzt ſie noch tiefer in den Abgrund des Vergangenen herunter, deſſen Dunkelheit ihnen ſo theuer iſt.

Das zehnte und eilfte Jahrhundert werden von den Chriſten für die aller barbariſchten gehalten. Herr von **Leibniz** hingegen behauptet dies von dem dreizehnten und vierzehnten, und ſaget: daß in Vergleichung mit dieſen, das zehnte wenigſtens für Deutſchland, **gůlden** geweſen ſey. **In der Mitte des zwölften, unterſchied man noch das Wahre vom Falſchen: nach dieſem aber ergoſſen ſich die Fabeln, die vorher nur in den Klöſtern und Legenden verſchloſſen geweſen waren, mit voller Wuth, und überſchwemmten alles.** Dies ſind beinahe die nehmlichen Ausdrücke, deren er ſich darüber bedient. Die vornehmſte Urſach dieſes Uebels ſchreibt er Leuten zu, welche den Stiftungen gemäß arm waren, und aus Noth allerley erdachten: Am meiſten aber iſt zu bewundern, daß die guten Bücher damals noch nicht gänzlich un-

be-

bekannt waren. Gerveſius von Tyllbury, den der Herr von Leibniz als eine Probe des dreizehnten Jahrhunderts anführt, war in den weltlichen und geiſtlichen Alterthümern ziemlich erfahren, und doch ſchreibt er die dümmſten und albernſten Hirngeſpinſte. Nach denen Geſchichten, deren Augenzeuge er geweſen ſeyn will, zu urtheilen, könnte auch der Verfaſſer des Amadis wohl ſein Buch für eine Geſchichte ausgeben. Ein Mann, von des Herrn von Leibniz Fähigkeiten, wenn er ſich der Geſchichtkunde ergiebt, kann gewiſſe allgemeine Betrachtungen daraus herleiten, die über die Geſchichte ſelbſt erhaben ſind; und in dieſem verwirrten und faſt unendlichen Haufen von Begebenheiten, entdeckt er Ordnung, und gewiſſe zarte Verbindungen, die nur von ihm gefunden werden konnten. Am meiſten intereſſiren ihn aber der Urſprung der Nationen, ihre Sprache, Sitten und Meinungen, vorzüglich aber die Geſchichte des menſchlichen Verſtandes, und die Folge der Gedanken, die ſ nach einander, oder vielmehr aus einander entſteht, und deren genau beobachtete Verkettung zu einer Art von Weiſſagung Anlaß geben könnte.

In den Jahren 1710. und 1711. gab er zwey neue Bände von den ſcriptoribus Brunſuicenſia illuſtrantibus heraus, und hierauf ſollte endlich die Geſchichte ſelbſt folgen: die aber nicht erſchienen, und deren Plan folgender iſt.

Er wollte eine Abhandlung von dem Zuſtande Deutſchlands voranſetzen, ſo, wie er vor allen Geſchichten geweſen war, und, wie man ihn aus dem natürlichen Denkmalen, die davon übrig geblieben, errathen konnte. Dergleichen ſind die verſteinerten Muſcheln in der Erde; Steine, darinnen man den Abdruck von Fiſchen oder Pflanzen, ja Fiſche und Pflanzen ſelbſt ſiehet, die doch ausländiſch ſind; unläugbare Gedächtnißmünzen der Sündfluth. –

Hier=

Hierauf gieng er zu den älteſten Einwohnern, deren man erwehnet, zu den verſchiedenen Völkern über, die einander in dieſen Ländern nachgefolget ſind, und handelte von ihren Sprachen, und von der Vermiſchung derſelben, ſo viel man aus der Etymologie, dem einzigen Denkmale in ſolchen Sachen ſchließen kann. Hernach fieng der Urſprung des **braunſchweigſchen Hauſes** im 769. Jahre bey Karl dem Großen an, und gieng bis auf die Kaiſer, die von ihm abſtammten, und noch bis auf fünf Kaiſer aus dem **braunſchweigſchen Hauſe**, nehmlich **Heinrich** I. den Vogelſteller, die 3. **Ottonen** und **Heinrich** II. wo ſie in dem 1025. Jahre ein Ende nam. Dieſer Zeitraum umfaßte die ſächſiſchen Alterthümer, in Anſehung des **Wittekindiſchen** Hauſes, die oberdeutſchen Alterthümer in Anſehung des **Welfiſchen** Geſchlechts, **die Lombardiſchen** wegen der Herzoge und Markgrafen von Toskana und Ligurien. Von allen dieſen alten Fürſten, ſtammen die **Braunſchweigſchen** ab. Nach dieſem kam das Geſchlechtsregiſter des **Welfiſchen**, oder Braunſchweig-Lüneburgſchen Hauſes, nebſt einer kurzen aber richtigen Geſchichte, bis auf die jetzige Zeit. Dies Geſchlechtsregiſter enthielt auch noch die Genealogie andrer großen Häuſer, als des **Gibelinſchen**, des alten und neuen **Oeſterreichſchen**, des **Bayerſchen** u. ſ. w. Herr von **Leibniz** ſetzte voraus; und er war zu gelehrt, um ſtolz zu ſeyn: – daß man noch zur Zeit nichts ähnliches von der Geſchichte des mitlern Alters geſehen hätte; daß er ein ganz neues Licht in dieſe mit einer ſchrecklichen Dunkelheit bedeckten Jahrhunderte gebracht habe, und eine große Menge Irrthümer verbeſſert, oder viel Ungewißheiten gehoben hätte. Ein Beiſpiel iſt die Päbſtin **Johanna**, welche von einigen feſtgeſetzet, von andern verworfen wurde. Man führte ſie nachher wieder ein. Herr von **Leibniz** aber verjagte ſie nun auf ewig, und fand daß dieſe Fabel nur durch Hülfe der chronologiſchen Finſterniß, die er aber vertrieb, könnte behauptet werden.

Bey der Fortſetzung ſeiner Unterſuchungen glaubte er den wahren Urſprung der Franzoſen entdeckt zu haben, und gab 1716. eine Abhandlung davon heraus. Der berühmte Jeſuite **Tournemine** griff ſeine Meinung an, und behauptete eine andere, mit aller der Gelehrſamkeit, die man einen ſo gelehrten Gegner zu beſtreiten, haben muß; und mit derjenigen Künheit, die ein großer Gegner gebilliget. Wir wollen uns in dieſen Streit nicht einlaſſen, welcher ſelbſt nach der höflichen Bemerkung des **Tournemine**, ziemlich gleichgültig iſt; indem die Franzoſen, die Sache gehe wie ſie wolle, allezeit Landsleute des Herrn von **Leibniz** ſeyn würden.

Herr von **Leibniz** war auch ein großer Rechtsgelehrter. Er war in dem Schooße der Rechtsgelehrſamkeit geboren; und dieſe Wiſſenſchaft wird überhaupt in Deutſchland mehr, als irgend anderswo getrieben. Sein erſtes Studieren war hauptſächlich auf dieſelbe gerichtet; und ſo wurde die immer zunehmende Stärke des Geiſtes auf dieſelbe verwand. In ſeinem 20. Jahre wollte er in **Leipzig** Doktor werden; allein der Dechant der Juriſtenfakultät, verſagte ihm damals, auf Antrieb ſeiner Frau, dieſe Würde; unter dem Vorwande, daß er zu jung wäre. Vielleicht hatte ihm eben dieſe Jugend den Haß dieſer Frau zugezogen. Dies unentſchieden, ſo rächte er ſich an ſeiner Vaterſtadt, durch den allgemeinen Beifall, womit er in eben demſelben Jahre zu **Altdorf**, im nürnbergſchen Gebiete, dieſe Würde erhielt. Seine Diſputation handelte de caſibus perplexis in iure. Sie wurde hernach mit zwo andern kleinen Abhandlungen von ihm, ſpecimen Encyclopaediae in iure, ſeu Quaeſtiones Philoſophicae amoeniores ex iure collectae, und ſpecimen certitudinis ſeu demonſtrationum in iure, exhibitum in doctrina conditionum, gedruckt. Er wußte ſchon damals die verſchiedenen Wiſſenſchaften näher an einander zu ketten, und von einer zur andern Kommunikationslinien zu ziehen.

In

In ſeinem 22ſten Jahre, welches der Zeitpunkt iſt, den wir ſchon zu dem Buche des **George Ulikovius** bemerket haben, widmete er dem Churfürſten von Maynz, **Johann Philipp von Schönborn**, eine neue Methode, die Rechtsgelehrſamkeit zu lehren und zu lernen. Er fügte einen Aufſatz von den Lücken im Rechte, catalogum deſideratorum in iure, bey, und verſprach dieſe auszufüllen. In eben dem Jahre gab er auch ſeinen Entwurf, das römiſche Recht zu verbeſſern, heraus, corporis iuris reconcinnandi ratio. Die verſchiedene Materien des Rechts ſind in der That in großer Verwirrung: allein in des Herrn von **Leibniz** Kopf waren ſie geordnet worden, und hatten ſich in dieſer vortreflichen Form von neuem umgegoſſen; ſo daß ſie viel gewonnen haben würden, wenn ſie in der Geſtalt erſchienen wären, die ſie darinn angenommen hatten.

Wie er die zwey Bände ſeines codicis diplomatici herausgab, gieng er bis auf die erſten Grundſätze des Natur- und Völkerrechts zurück. Der Standpunkt, den er ſich wählte, war immer ſehr erhaben; und von da erblickte er ein weites Feld, deſſen ganze Beſchaffenheit er in einem Augenblicke überſah. Dieſe, obgleich ſehr kurze, doch allgemeine Theorie der Rechtsgelehrſamkeit, hatte einen ſo großen Umfang, daß die Frage von **Quietismus**, die damals in Frankreich ſo ſehr in Bewegung war, auf eine ganz ungezwungene Art, gleich zu Anfange darinnen ſtand: und des Herrn von **Leibniz** Ausſpruch kam mit des Pabſtes ſeinem überein.

Endlich kommen wir auf den Theil ſeiner Verdienſte, der dieſe Verſammlung am meiſten angeht. Er war nemlich ein großer Philoſoph, und ein fürtreflicher Mathematiker. Was dieſe zwey Wörter nur um ſich begreifen, das war er. Kaum war er zu Altdorf Doktor der Rechte geworden, ſo gieng er auch nach Nürnberg, um die dortigen Gelehrten zu ſprechen. Er erfuhr, daß ſich in dieſer Stadt eine ſehr verborgene Geſellſchaft auf die Chymie lege, und den Stein der Weiſen ſuche. Sogleich wünſchte er, dieſe

Ge-

Gelegenheit zu gebrauchen, und auch ein Chymiſt zu werden; die ganze Schwierigkeit beſtand indeſſen darinnen, wie er zu dieſen Geheimniſſen zugelaſſen werden könnte. Er nam alſo chymiſche Bücher, ſammlete daraus die dunkelſten Stellen, die er am wenigſten verſtand, ſetzte aus ſolchen einen ihm ſelbſt unverſtändlichen Brief auf, richtete ihn an den Vorſteher dieſer geheimen Geſellſchaft, und ſuchte bey ihm an, daß er auf dieſe Proben ſeiner großen Wiſſenſchaften aufgenommen werden möchte. Man glaubte, der Verfaſſer dieſes Briefes wäre entweder ſchon ein **Adeptus**, oder es würde doch wenig daran fehlen, daß er es würde. Er ward alſo mit allen äuſern Ehrenbezeugungen in ihre Werkſtatt aufgenommen, und gebeten, das Amt eines Sekretairs über ſich zu nehmen. Man bot ihm ſogar eine Penſion an. Er lernte ſehr viel bey ihnen, indem ſie alle glaubten, daß ſie von ihm lernten. Wahrſcheinlicherweiſe gab er die Einſichten, die er durch ſein natürliches Genie erhalten hatte, bey ihnen für ſauer errungene Kenntniſſe aus; und kurz, es war außer allem Zweifel, daß ſie ihn nicht würden von ſich gelaſſen haben, wenn ſie ihn auch gleich gekannt hätten.

Im 1670ſten Jahre, als Herr von **Leibniz** 24. Jahr alt war, erklärte er ſich in einem Buche, deſſen Geſchichte ſogleich folgen ſoll, öffentlich für einen **Philoſophen**.

Marius Nizolius, von Berſello im Modeneſiſchen gab 1553. eine Abhandlung heraus, de veris principiis & vera ratione philoſophandi contra Pſeudophiloſophos. Dieſe falſche Philoſophen waren alle alte und neue Scholaſtiker. **Nizolius** lehnte ſich mit der äuſerſten Kühnheit gegen ihre ungeheuren Begriffe und barbariſche Sprache auf, und nannte ſogar den heiligen **Thomas** von Aquin einen Einäugigen unter den Blinden. **Die lange und anhaltende Bewunderung des Ariſtoteles**, ſagt er, **beweiſe nichts mehr, als die Menge der Narren, und die lange Dauer der Narrheit.** Die Galle des Verfaſ-

faſſers wurde dabey noch durch einige Privatſtreitigkeiten mit den Ariſtotelikern erhitzt.

Dies Buch, das zu ſeiner Zeit nicht ſo gleichgültig hätte aufgenommen werden ſollen, war in eine tiefe Vergeſſenheit begraben. Vielleicht, weil den Italiänern an der Unterdrückung deſſelben gelegen war, – oder, weil in Rückſicht auf andere Länder die Wahrheiten deſſelben nur gar zu deutlich und klar bewieſen waren, oder weil das Gewicht der Ausdrücke, in Vergleichung mit der Wichtigkeit der Sachen ſelbſt, viel zu ſtark iſt. Herr von **Leibniz** hielt es für rathſam, dies Buch auch mit einer Vorrede, und mit Noten herauszugeben.

Die Vorrede verräth einen Mann, der Herausgeber und Ausleger, und beides auf eine ganz neue und ungewohnte Art iſt. Weder blinde Verehrung gegen ſeinen Schriftſteller, – noch weithergeholte Gründe, den Werth deſſelben zu erheben, oder ſeine Fehler zu verbergen, ſind darinnen anzutreffen. Er lobt ihn, aber nur nach den Umſtänden der Zeit, in der er geſchrieben; – wegen ſeines muthigen Unternehmens, und wegen mancher Wahrheiten, die er erkannt hat: er entdeckt aber auch falſche Schlüſſe, und unvollkommne mangelhafte Einſicht. Er tadelt ihn wegen ſeines Ungeſtüms, mit dem er dem Ariſtoteles begegnet, der doch an den Träumereien ſeiner ſogenannten Schüler nicht Schuld war; er tadelt ihn auch des heiligen **Thomas** wegen, – deſſen Ruhm indeſſen einem Lutheraner wohl hätte gleichgültiger ſeyn können. Man ſieht indeſſen gar bald, daß der Herausgeber Verdienſte hatte, die von dem Verdienſte des Originalverfaſſers ganz unabhängig ſeyn mußten.

Es ſcheint, daß er unzählig viel Philoſophen muß geleſen haben. Auch die Geſchichte der menſchlichen Gedanken, da ſie wegen des Anblicks ihrer erſtaunlichen Mannichfaltigkeit merkwürdig iſt, kann manchmal ſehr lehrreich ſeyn. Sie kann auf Ideen führen, die von dem gewöhnli-

chen Wege abführen, und die der größte Geiſt nicht von ſelbſt würde hervorgebracht haben. Sie giebt Stoff zum Denken an die Hand. Sie macht uns mit den Hauptklippen bekannt, woran die menſchliche Vernunft ſcheitern kann; – ſie giebt die ſicherſten Wege an, – und, was das wichtigſte iſt, ſie zeiget den beſten Köpfen, daß ſie ſchon ihres gleichen gehabt, und daß ſich ſchon ihres gleichen geirret haben. Ein Einſiedler kann ſich viel höher achten, als ein andrer thun wird, der mit Menſchen umgeht, und ſich mit ihnen vergleicht.

Der Herr von **Leibniz** hatte dieſen Vortheil von ſeiner großen Lektüre erhalten. Sein Verſtand war dadurch geübter geworden, alle Arten von Ideen anzunehmen. Er konnte alle Bilder leichter faſſen; – allein, was ihm neu, oder zuwider war, mehr Gehör geben; – gegen die Schwachheit der Menſchen mehr Nachſicht beweiſen; – gegen günſtige Erklärungen geneigter, und ſie zu erfinden ſinnreicher ſeyn. Von dieſem Charakter gab er einen Beweis in einem Briefe, de Ariſtotele recentioribus reconciliabili, den er mit dem **Nizolius** drucken ließ. Hier wagt er es, von dem Ariſtoteles vortheilhaft zu ſprechen, wenn es gleich damals ziemlich allgemeine Mode, und faſt ein Zeichen des Witzes war, ihn zu verſchreien. Er geht ſogar ſo weit, daß er ſagt, er billige in ſeinen Werken mehr, als in den Werken des **Carteſius**. Nicht etwa, als ob er die korpuskulariſche, oder mechaniſche Philoſophie nicht als die einzige wahre angeſehen hätte. Man iſt deswegen aber noch kein Carteſianer; und er läugnet, daß der wahre, nicht aber der **ſcholaſtiſche**, Ariſtoteles eine andere Philoſophie gekannt habe. Dadurch ſucht er beide Partheyen zu gewinnen. Er rechtfertigt ihn nur wegen ſeiner allgemeinen Grundſätze, wegen des Weſens der Materie, der Bewegung, u. ſ. w. Aber er läßt ſich nicht in das ganze Innre der Phyſik ein, worinn die Neuern allerdings ſehr großmüthig ſein würden, wenn ſie ſich mit dem **Ariſtoteles** in eine Gemeinſchaft der Güter einlaſſen wollten.

In

In dem Jahre, welches gleich auf die Ausgaben des **Nizolius** folgte, nämlich im Jahre 1671, wie Leibniz 25 Jahr alt war, ließ er zwey kleine Abhandlungen aus der Phyſik drucken. Die eine hieß theoria motus abſtracti, die andere theoria motus concreti. Jene eignete er der **Akademie der Wiſſenſchaften**, dieſe der **Königlichen Societät in London** zu. Vielleicht wollte er dadurch der Eiferſucht dieſer beyden gelehrten Geſellſchaften zuvorkommen.

Die erſte von dieſen beiden Abhandlungen iſt eine ſehr gute und beinahe ganz neue Theorie **von der Bewegung überhaupt**. Die andre iſt eine Anwendung der erſtern **auf alle Begebenheiten**. Beide zuſammen aber **ſind eine vollſtändige allgemeine Phyſik**. Er ſagt ſelbſt, **er glaube, ſein Lehrgebäude vergleiche und vereinige alle andre; – es komme ihren Mängeln zu Hülfe; erweitre ihre Gränzen, kläre ihre Dunkelheiten auf; die Philoſophen dürften nur nach dieſen Grundſätzen weiter fort arbeiten, und ſich mehr mit beſondern Erklärungen beſchäftigen, die ſie denn in die Schatzkammer einer gründlichen Philoſophie eintragen könnten.** Es iſt wahr. Seine Begriffe ſind ſimpel, ausgedehnt, allgemein. Sie entſtehen aus großen, allgemeinen Kenntniſſen, die gleichſam der Stamm ſind, und ſich hernach ausbreiten, und zertheilen; – die ſich gleichſam in unendliche Zweige ausbreiten, und dies alles mit einer unbeſchreiblichen Anmuth des Witzes, die viel zur Ueberzeugung beiträgt. So zu denken, wäre vielleicht der Natur ſelbſt eigen geweſen.

In dieſen zwey Werken gab er den **leeren Raum** zu, und ſahe die Materie als eine bloße Ausdehnung an, die gegen Bewegung und Ruhe ſchlechterdings gleichgültig wäre. Nachher hat er aber ſeine Meinung geändert. In Anſehung des letztern glaubte er nachher, daß man, um das Weſen der Materie zu entdecken, weiter als an die Ausdehnung denken, und ſich darinnen eine gewiſſe Kraft

vorſtellen müſſe, die keine blos **geometriſche Größe** mehr iſt. – Dies iſt die bekannte und dunkle **Entelechie** des **Ariſtoteles**, woraus die **Scholaſtiker** die weſentlichen Formen gemacht haben, – und jede Subſtanz hat eine Kraft nach ihrer Natur eingerichtet. Die Kraft der Materie iſt zwiefach. Ein natürlicher Trieb zur Bewegung, – und ein Widerſtand gegen die Bewegung, die anders woher bewürkt wird. Ein Körper kann in Ruhe zu ſeyn ſcheinen, weil ſein Trieb durch die umliegenden Körper entweder zurückgehalten, oder weil ihm das Gegengewicht gehalten wird. Er iſt aber nie wirklich, oder ganz und gar in Ruhe, denn er iſt niemals ohne dieſen Trieb zur Bewegung.

Carteſius hatte ſehr ſcharfſinnig eingeſehen, daß, ungeachtet der unzähligen Anſtoßungen der Körper, und der ungleichen Austheilung der Bewegung, die unabläßig geſchieht, gleichwohl im Grunde, von allem dieſem etwas gleiches, beſtändiges, und fortdaurendes ſeyn müßte: und er hatte geglaubt, dies ſey die Größe der Bewegung, deren Maaß das Produckt der Maſſe durch die Geſchwindigkeit iſt. Anſtatt dieſer Größe der Bewegung, ſetzte Herr von **Leibniz** die Kraft: deren Maaß das Produkt der Maſſe durch die Höhen iſt, zu welchen die Kraft einen ſchweren Körper erheben kann. Nun verhalten ſich aber die Höhen wie die Quadrate der Geſchwindigkeit. Auf dieſen Grundſatz wollte er eine **Dynamick**, oder **Lehre von den Kräften** bauen; wobey er behauptete, daß aus des **Carteſius** Satze, die Möglichkeit der unaufhörlichen Bewegung durch die Kunſt; oder einer gröſſern Würkung, als deren Urſache iſt, folgte: eine Folgerung die weder in der **Mechanik**, noch in der **Metaphyſik** geduldet werden kann!

Er ward hierüber von den **Carteſianern**, ſonderlich aber von dem Abte **Catelan** und **Papin** heftig angegriffen. Er antwortete ihnen beherzt: allein es ſcheint doch nicht,

nicht, daß ſeine Meinung die Oberhand behalten habe. Die Materie iſt ohne Kraft, zum mindeſten ohne wirkende Kraft; und die **Entelechie** ungebraucht geblieben. Da aber der Herr von **Leibniz** ihr nicht ganz aufhelfen können: ſo ſieht man nicht, wie ſie ſich jemals erholen werde. Er hatte auch in der allgemeinen Phyſik eine beſondre Meinung, die der des **Carteſius** ganz zuwider war. Er glaubte, daß die Endurſachen zuweilen könnten angebracht werden; daß ſich zum Beiſpiel der ſinus incidentiae und refractionis beſtändig auf einander bezögen, weil Gott wollte, daß ein Lichtſtrahl, der von der graden Linie abweichen ſollte, durch zwey Wege, von einem Punkte zum andern fortgehen ſoll, welche Wege zuſammengenommen ihm mehr Zeit erſparten, als alle übrigen möglichen Wege. Dies iſt auch der höchſten Weisheit viel gemäßer.

Gottes Allmacht hat alles hervorgebracht, was das Größeſte ſeyn konnte, und ſeine Weisheit, alles was beſſer, oder das Beſte ſeyn kann. Die ganze Welt iſt nichts anders, als das völlige Reſultat, die beſtändige Verbindung, die innerſte Vermiſchung dieſes Gröſſeſten mit dem Beſten; und man kann es nicht anders erkennen, als wenn man dieſe zwey zuſammen kennet. Dieſe Idee, die gewiß groß, edel und dem Gegenſtande angemeſſen iſt, würde in der Anwendung eine außerordentliche Redlichkeit und unendliche Behutſamkeit erfordern. Denn was der Weißheit des **Schöpfers** eigen iſt, ſcheinet unſre Fähigkeiten noch viel weiter zu überſteigen, als was ſeiner Macht eigen iſt.

Es wäre überflüſſig zu erinnern, daß Herr von **Leibniz** ein Mathematiker vom erſten Range geweſen ſey. Denn von dieſer Seite kennt man ihn am meiſten. Sein Name ſteht vor den tiefſinnigſten Aufgaben, die in unſern Zeiten ſind aufgelöſet worden, und er hat an allem Theil, was die neue Geometrie großes, ſchweres und wichtiges hervorgebracht hat. Die Leipziger acta eruditorum, die

Journale der Gelehrten und unſre *) Hiſtorie ſind voll von ihm, in ſofern er Geometer war. Er hat kein ganzes mathematiſches Werk, ſondern nur viel einzelne Stücke herausgegeben, woraus er ganze Bücher hätte machen können, wenn er gewollt hätte, und deren Verſtand und Einſicht für viele Bücher von großen Nutzen geweſen ſind. Er ſagte, er ſehe in fremden Gärten gern die Pflanzen wachſen, dazu er den Saamen hergegeben hätte. Dieſer Saame iſt oft höher zu ſchätzen, als die Pflanzen ſelbſt. Die Kunſt, in der Mathematik Entdeckungen zu machen, iſt viel koſtbarer, als die meiſten Sachen, die man entdeckt.

Die Geſchichte des calculi differentialis, oder der unendlichkleinen Dinge, wird ſein großes Genie genugſam kenntbar machen. Man weis, daß dieſe Entdeckung unſre Erkenntnis bis ins unendliche und faſt über die dem menſchlichen Geiſte geſetzten Schranken hinausführt, wenigſtens unendlich weit über die Gränzen, darinn ſich die alte Geometrie halten mußte. Dies iſt eine ganz neue Wiſſenſchaft, in unſern Tagen entſtanden, von großem Umfange, ſehr fein, und ſehr gewiß. Im Jahre 1684, gab Herr von **Leibniz** in den leibziger actis eruditorum die Regeln von der **Differentialrechnung** an; er behielt aber die Beweiſe zurück. Die beiden berühmten Gebrüder **Bernoulli** fanden ſie, ſo ſchwer ſie auch zu finden waren, und übten ſich in dieſer Rechnung mit dem glücklichſten Erfolge. Die erhabenſten, die kühnſten und unverhofteſten Auflöſungen entſtanden unter ihren Händen. Im Jahre 1687 kam des Herrn **Neutons** vortrefliches Buch, **von den mathematiſchen Gründen der natürlichen Philoſophie** heraus, das ſich faſt ganz auf dieſe Rechnung gründete, ſo daß man allgemein glaubte: Herr von **Leibniz** und er,

*) Fontenelle zielet hier auf die Hiſtorie der Akademie der Wiſſenſchaften in Paris, daran Herr von Leibniz vielen Antheil hatte. Er war Mitglied derſelben.

Anm. des Ueberſ.

er, hätten ſie wegen der Gleichheit ihrer großen Einſichten, ein jeder für ſich erfunden.

Dieſe Meinung wurde noch dadurch unterſtützt, daß ſie nur im Grunde der Sache einig waren. Sie gaben den Dingen verſchiedene Namen, und bedienten ſich in ihren Rechnungen verſchiedener Charaktere. Was **Neuton Fluxiones** nannte, nennt Herr von **Leibniz Differentias**, und das Zeichen womit Herr von **Leibniz** das Unendlichkleine bezeichnet, war viel ſchicklicher und brauchbarer als **Neutons** ſeines. Die Namen und Zeichen des Herrn von **Leibniz** haben auch in der That, da ſie von allen gelehrten Männern begierig aufgenommen worden, überall die Oberhand behalten; nur in England nicht. Dies würkte gut für den Herrn von **Leibniz**, und hat die Geometer unvermerkt gewöhnt, ihn für den einzigen und vornehmſten Erfinder zu halten.

Indeſſen genoſſen dieſe beiden großen Männer, ohne ſich etwas ſtreitig zu machen, die Ehre der Erfindungen, die man ihnen zu danken hatte. Doch dieſer Friede wurde geſtöhrt. Herr **Fatio** hatte ihm, im Jahre 1699, in ſeiner Schrift, de linea breuiſſimae deſcenſionis geſagt: er müſſe den Herrn **Neuton** für den erſten Erfinder der **Differentialrechnung** halten, der ſie viele Jahre vorher entdeckt hätte, und daß er der Beurtheilung unterwürfe, ob nicht Herr von **Leibniz**, als der zweite Erfinder, etwas von ihm genommen hätte? Dieſe ſo deutliche Unterſcheidung eines erſten und zweiten Erfinders, und der dazu kommende Verdacht, erregten einen Streit zwiſchen dem Herrn von **Leibniz**, den die leipziger Journaliſten unterſtützten, und den engländiſchen Geometers, die ſich für den **Neuton** erklärten, der ſelbſt gar nicht zum Vorſcheine kam. Seine Ehre war die Ehre der Nation geworden, und ſeine Anhänger wären nur gute Bürger, die er nicht anfeuren durfte. Es erfolgten von beiden Seiten, jedoch ziemlich langſam, Schriften auf Schriften; die Entfernung der Oerter, trug vielleicht zu dieſer Langſamkeit bey. Allein der

Streit ward hitzig, und kam gar ſo weit, daß im Jahre 1711 Herr von **Leibniz** ſich bey der **königlichen Societät** beklagte: es hätte ihn Herr **Keil** beſchuldigt, er habe den calculum fluxionum, welchen **Neuton** erfunden hätte, unter andern Namen und Zeichen herausgegeben. Er behauptete, es wiſſe niemand beſſer als **Neuton** ſelbſt, daß er ihm nichts entwendet hätte; und er begehrte, daß Herr **Keil** den böſen Sinn, den ſeine Worte mit ſich führen könnten, öffentlich widerrufen ſollte.

Als nun die Societät alſo zum Schiedsrichter geſetzt war, ſo ernannte ſie gewiſſe Bevollmächtigte, welche alle alte Briefſchaften der Mathematiker, die man von dieſer Materie nur würde finden können, durchſuchen ſollten. Nach dieſer Unterſuchung, fanden die Bevollmächtigten keinen Schein, daß Herr von **Leibniz** von der **Differentialrechnung**, oder **den unendlichkleinen Dingen** eher etwas gewußt hätte, als bis Herr **Neuton** 1672 einen Brief davon geſchrieben; den man dem Herrn von **Leibniz** zu Paris zugeſchickt hatte: worinn die Methode der fluxionum deutlich genug erklärt war, um einen ſo ſcharfſinnigen Manne einen hinlänglichen Begrif davon zu machen; ja daß ſo gar Herr **Neuton** ſeine Methode 1669. und folglich 15 Jahre eher erfunden, als Herr von **Leibniz** in den leipziger Schriften etwas davon gemeldet hätte. Aus dieſem allen nun ſchloſſen ſie; daß Herr **Keil** den Herrn von Leibniz gar nicht verläumdet hätte.

Die Societät ließ dies Urtheil mit allen dazu gehörigen Dingen 1712 unter den Titel drucken: Commercium epiſtolicum de analyſi promoto. Man verbreitete es durch ganz Europa, und nichts macht dem **Syſteme der unendlichkleinen Dinge** mehr Ehre, als dieſe Eiferſucht, wer ſich die Erfindung mit Recht zuſchreiben könne, davon eine ſo gelehrte Nation ganz eingenommen iſt. Denn ich wiederhole es noch einmal, **Neuton** ſchwieg ganz ſtille. Vielleicht verließ er ſich wegen ſeines Ruhms, auf ſeine ziemlich lebhaften Landsleute: vielleicht ſetzte er ſich auch

über

über dieſen Ruhm weg. Dies kann man von einem ſo großen Manne wohl glauben.

Der Herr von **Leibniz**, oder ſeine Freunde, konnten nicht ſo gleichgültig ſeyn. Er war eines Diebſtals beſchuldigt, das commercium epiſtolicum ſagt es ganz deutlich, oder giebt es doch wenigſtens zu verſtehen. Dieſer Diebſtahl kann zwar nur ſehr fein geweſen ſeyn, und man hat weiter keinen Beweiß eines großen Genies nöthig, als den, dieſen Diebſtahl begangen zu haben. Aber es iſt doch ſo wohl in Anſehung des Genies, als der Sitten beſſer, ihn nicht begangen zu haben.

Nachdem der Ausſpruch von England bekannt war, kam ein fliegendes Blatt von einem Bogen am 29ſten Julius 1713 heraus. Dies war für den Herrn von **Leibniz**, der ſich damals in **Wien** aufhielt, und nicht wußte, was vorgieng. Es iſt ſehr lebhaft geſchrieben, und ſagt geradeheraus, daß der calculus fluxionum nicht älter ſey, als die **Differentialrechnung**, und giebt ſo gar zu verſtehen, jener calculus könnte wohl von dieſer Rechnung entſprungen ſeyn. Die Erzählung der Beweiſe von beiden Theilen würde zu weitläuftig ſeyn, und könnte auch nicht, ohne eine noch viel weitläuftigere Auslegung, die in die tiefſinnigſte Geometrie einſchlagen würde, verſtanden werden.

Herr von **Leibniz** hatte angefangen, an einem commercio mathematico zu arbeiten, welches er dem engländiſchen entgegen ſetzen wollte. Wenn alſo die königliche Societät gleich von denen Studien, die ſie gehabt, richtig geurtheilt; ſo hat ſie doch nicht alles gehabt; und die Billigkeit fordert, daß man ſein Urtheil ſo lange verſchiebe, bis des Herrn von **Leibniz** Schrift bekannt iſt.

Ueberhaupt muß man ungemein deutliche Beweiſe haben, wenn man einen ſolchen Mann beſchuldigen will, er habe nur im geringſten einen gelehrten Diebſtahl begangen; denn dies iſt die ganze Frage. **Neuton** iſt gewiß ein Erfinder, und ſein Ruhm bleibt ihm ſicher.

Reiche

Reiche Leute ſtehlen nicht: und wie reich war nicht Herr von Leibniz? er hat ja ſelbſt den **Carteſius** getadelt, daß er, weder **Kepplern**, wegen der aus dem viribus centrifugis hergeleiteten Schwere, und der Entdeckung der angulorum incidentiae & reflexionis, noch dem **Snellius**, wegen des beſtändigen Verhältniſſes der angulorum incidentiae & refractionis, die gehörige Ehre angethan. **Dies ſind kleine Kunſtgriffe**, ſagt er, **die ihm bey Kennern viel wahre Ehre entzogen haben.** Sollte er dieſe Ehre, die er ſo gut kannte, ſelbſt nicht geachtet haben? Er durfte ja nur das angeben, was er dem Herrn **Neuton** ſchuldig war. Es blieb ihm noch immer, wegen des Grundes der Sache, Ehre genug übrig, und noch außerdem erhielt er den Ruhm eines freiwilligen Geſtändniſſes.

Es iſt zu vermuthen, daß er es bey dieſer Gelegenheit nicht unterlaſſen haben würde, da er es bey einer andern gethan.

Da einer von den Herrn **Bernoulli** ſeine Vermuthung über die Geſchichte ſeiner mathematiſchen Meditationen vorbrachte; ſo rückte der Herr von **Leibniz** dieſelbe aufrichtig in den Septemb. des 1691ſten Jahrs der leipziger actorum ein. Er ſagt, daß er bey ſeinem Aufenthalte in Paris 1672 in der höhern Geometrie noch ganz unerfahren geweſen ſey; daß er daſelbſt den berühmten **Huygens** gekannt habe, dem er, außer den **Galiläus** und **Carteſius**, das meiſte in dieſer Materie zu danken hätte; daß ſein Buch de horologio oſcillatorio, **Paskals** Werke, und **Gregorius von St Vincent** Schriften, ihm auf einmal den Kopf aufgeklärt und Einſichten verſchaft hätten, die ihn ſelbſt, und alle in Erſtaunen geſetzt, welche wußten, wie wenig geübt er noch darinn war; daß ihm ſo gleich eine ſo große Menge Aufgaben eingefallen, die nichts anders als Folgerungen ſeiner neuen Methode wären, und davon er nachher in des **Gregory**, – **Barrow**, – und einiger andrer Schriften einen Theil gefunden; daß er endlich zu den entlegenſten und fruchtbarſten Quellen gekommen,

men, und der Analyſe Sachen unterworfen, die ihn vorher niemals unterworfen geweſen waren. Es iſt ſein Kalkul, von dem er redet. Warum hätte er in dieſer Geſchichte, die ſo aufrichtig, von aller Eitelkeit ſo frey zu ſeyn ſcheint, dem Herrn **Neuton** keinen Platz einräumen ſollen? Es iſt ja viel natürlicher, zu glauben: daß er dasjenige, was er 1672 geſehen, nicht ſo genau verſtanden, als man ihm Schuld giebt; weil er noch kein großer Geometer war.

In der theoria motus abſtracti, die er 1671 der **Akademie** zuſchrieb, und ehe er noch etwas von dem Herrn **Neuton** geſehen hatte, nimmt er ſchon unendlichkleine Dinge an, davon das eine größer iſt, als das andre. Dies iſt einer von den Schlüſſeln des Syſtems, und dieſer Grundſatz konnte unter ſeinen Händen nicht unfruchtbar bleiben.

Als der **Kalkul** des Herrn von **Leibniz** im Jahre 1684 erſchien; ſo entzog ihm kein Menſch denſelben. Herr **Neuton** ſelbſt bemächtigte ſich deſſelben in ſeinem vortreflichen Buche, das 1687 erſchien, nicht wieder. Es iſt wahr, daß er auch nachher ſich denſelben nicht wieder angemaßt hat, aber ſeine Freunde, die eifriger auf ſein Beſtes bedacht waren, hätten doch ſeine Stelle vertreten können, wie ſie nachhergethan. In allen leipziger actis ſteht Herr von **Leibniz** im ruhigen und ununterbrochnen Beſitze der Erfindung der Differentialrechnung. Er erklärte darinnen ſo gar, daß die Herren **Bernoulli** dieſelbe ſo glücklich bearbeitet hätten, daß ſie ihnen ſowohl, als ihm ſelbſt zukämen. In dieſem Stücke handelt er alſo, als ein Eigenthümer, und gewiſſermaßen als der oberſte Beſitzer.

Man bemerkt an dem Herrn von **Leibniz** nicht die geringſte Eiferſucht. Er muntert einen jeden zum Arbeiten auf, und macht ſich Mitwerber, wo er nur immer kann. Er theilet keine Lobſprüche aus, wo man befürchten könnte, daß das Lob übertrieben, und verſchwendet ſey. Die

Ver-

Verdienſte andrer machen ihm Vergnügen; – dies alles iſt aber eben nicht die Eigenſchaft eines gelehrten Diebes. Man hat dieſen Verdacht auch bey keiner andern Gelegenheit auf ihn geworfen. Sollte er dies einzigemal ſich ſelbſt hintergangen, und dem Helden im **Machiavell** nachgeamt haben, der vollkommen tugendhaft iſt, bis es auf eine Krone ankommt? Die Schönheit des Lehrgebäudes von dem **Unendlich kleinen** mag dieſe Vergleichung rechtfertigen.

Endlich hat er es dem Zeugniſſe des Herrn **Neuton** und dem Urtheile der königlichen Societät mit großer Zuverſicht überlaſſen? würde er dies wohl gewagt haben?

Doch, das ſind Vermuthungen, und dieſe können gegen wirkliche Beweiſe die Probe nicht aushalten. Ein Geſchichtſchreiber darf niemals entſcheiden, am allerwenigſten aber darf ich es. **Attikus** war ſehr auf ſeiner Hut, daß er ſich weder für den **Pompejus**, noch für den **Cäſar** erklärte.

Einen ſeltſamen und auffallenden Umſtand kann ich hier nicht unberührt laſſen. Iſt der Herr von **Leibniz** nicht von ſeiner Seite ſo gut der Erfinder des Syſtems von **dem unendlich kleinen**, als Herr **Neuton** *) auf der

*) Eine ungemeine frappante Parallele zwiſchen Neuton und Leibniz zieht Herr Mey in ſeiner Lobſchrift auf den letzteren. Sie findet ſich in dem encyklopädiſchen Journale von 1774.

Wer den Neuton malt, ſagt er in derſelben, der wähle zum Poſtement eine egyptiſche Pyramide, und ſetze darauf die Säule des Herkules, mit dem Rüſtzeuge der Mathematik umgeben. Neben ihm ſitzen Wallis, Barrow, Gregor, und mehrere Genie ſeiner Nation mit der Mine des Unterrichts, und Cartes überreiche ihm die Geometrie; und Merkur gebe ihm ſanft die Plane, die er aus Deutſchland überbracht hat.

Aber

der ſeinigen, ſo wird doch nicht viel daran fehlen. Er hat die Unendlichkeit der Ordnung der unendlichkleinen Dinge, da immer eins unendlichkleiner iſt, als das andere, und zwar nach aller geometriſchen Strenge gekannt, und die gröſten Geometers haben dieſe Idee **nach** aller dieſer Strenge von ihm angenommen. Gleichwohl ſcheint er in der Folge ſich ſelbſt darüber erſchrocken, und geglaubt zu haben, daß dieſe verſchiednen Ordnungen der unendlichkleinen Dinge wegen ihrer außerordentlichen Ungleichheit nichts anders als **unvergleichliche** Größen wären, wie z. B. ein Sandkorn und der Erdball, die Erde und die Sphäre, welche die Planeten in ſich faßt, u. ſ. w. ſeyn würden.

Dies würde nun bloß eine große, nicht aber unendliche Ungleichheit ſeyn, wie ſie in dieſem Syſteme angegeben wird. Selbſt diejenigen, welche es von ihm genommen, haben dieſe Milderung nicht hinzugefügt. Sie würde alles verdorben haben. Ein Baumeiſter, z. B. hat ein ſo kühnes Gebäude aufgeführet, daß er ſich ſelbſt nicht unterſtehet, es zu bewohnen; und doch finden ſich Leute, die zu der Feſtigkeit deſſelben mehr Zutrauen haben, daß ſie ohne Furcht, und was noch mehr iſt, ohne Unglücksfälle darinnen wohnen. Dieſe Milderung wäre aber vielleicht nur eine Gefälligkeit für diejenigen, deren Einbildungskraft ſich dagegen empört haben würde. Kann Herr von **Leibniz** die Wahrheit ſo gar in der Geometrie mildern, was wird er nicht in andern Fällen thun?

Er hatte ein großes Werk von **der Wiſſenſchaft des Unendlichen** unternommen. Dies war die erhabenſte

Aber zu Leibnitzens Andenken ſetzet den Apoll auf den Piko, ziehet über ſeinen Scheitel den erſten Meridian, und zu ſeinen Füßen ſetzet die neun Muſen. Die Grazien verſchütten die Schätze des Füllhorns von allen Nationen, die ihre Ketten zerreißen, und mit aufgehabenen Händen herzueilen.

Anm. des Ueberſ.

ſte Geometrie, der calculus integralis mit dem differentiali *) verbunden. Wahrſcheinlicher weiſe beſtimmte er hier ſeine Begriffe von der Natur des Unendlichen, und den verſchiednen Ordnungen deſſelben. Wenn es ihm aber auch gleich nicht möglich geweſen wäre, die beſte Parthey ausdrücklich zu wählen; ſo würde man doch die Einſichten, die man von ihm erhielt, ſeinem Anſehn vorgezogen haben.

Es iſt ein beträchtlicher Verluſt für die Mathematik, daß dies Werk nicht fertig geworden iſt. Das ſchwerſte ſcheint geendigt zu ſeyn. Er hatte eine große Laufbahn eröfnet, aber er hätte auf derſelben entweder ſelbſt der Führer ſeyn, oder neue Wege zeigen können **).

Von

*) Wie ſchön ſchildert Mey dieſe Erfindung!

Leibniz, in den Zahlen vertieft, iſt ſchon zur Arbeit an einer allgemeinen charakteriſtiſchen Verbindungskunſt geſchritten. Dieſe ungeheure Idee wird bey ihm immer weiter ausgebreitet; und jezt hat er einen beſondern Zweig dieſer Kunſt zu Stande gebracht, einen Algorithmus, welcher ſich die Objekte der Meßkunſt unterwirft. Dies iſt ſeine Differentialrechnung; das feinſte Werkzeug des Verſtandes, durch welches er ſich der Geheimniſſe der Zahlen, der Geometrie, der Natur, und des Unendlichen bemächtiget. Der Algorithmus iſt nun da, nach welchem er ſich ſehnte, er fand ihn im Abgrunde ſeines eigenen Genies, nachdem er ihn bey den berühmteſten Meßkünſtlern vergebens geſucht hatte.

Anm. des Ueberſ.

**) Die Gemeinnützigkeit des Herrn von Leibniz zum Beſten der bürgerlichen Geſellſchaft charakteriſirt Herr Mey in folgender Stelle:

Welch ein ſchöner Anblick iſt es, wenn ich ihn im Harze auf den Gipfeln der Berge ſehe, wo er Maſchinen erſinnet, und anleget, um die unterirrdiſchen Waſſer heraufzuziehen! — oder wenn ich ihn in den Tyrolerbergwerken ſehe, wie er in den Schachten die Operationen der Natur in ihrem unnachahmbaren Laboratorium

Von dieſer erhabenen Theorie ſtieg er oft zur Erfahrung herunter, wozu ihn ſeine Liebe zum allgemeinen Beſten bewog. Er hatte nachgedacht, wie man die Fuhrwerke, und Kutſchen leichter machen könne. Und daher nam ein gewiſſer Doktor, der an dem Hofe des Churfürſten von Hannover keinen Gnadengehalt bekommen hatte, und die Schuld davon dem Herrn von Leibniz beimaß, Gelegenheit, ihm in einer öffentlichen Schrift aufzubürden, er habe einen Wagen wollen verfertigen laſſen, der in 24 Stunden die Reiſe von Hannover nach Amſterdam thun ſollte. Ein übel ausgedachter Spott! der vielmehr dem zur Ehre gereichen mußte, den er angrif, wenn es nicht unwiderſprechlicher Unſinn war.

Er hatte eine Windmühle in Vorſchlag gebracht, um das Waſſer aus den tiefſten Graben zu ſchöpfen, und viel an dieſer Maſchine gearbeit. Die Arbeitsleute hatten ihre Urſachen, warum ſie den Fortgang derſelben durch alle mögliche Kunſtgriffe verhinderten. Sie waren liſtiger als er, und trugen alſo den Sieg davon.

Unter

torium beobachtet! — oder wenn er auf Reiſen die Schmelzhütten und Fabriken beſiehet, um die Chymie und das Maſchinenweſen gemeinnütziger zu machen! — Oder, wenn er die Handwerker uud Künſtler beſucht, und die Geräthe der Bequemlichkeit geſchickter, und die Mühe leichter zu machen. — Oder, wenn er, wie Cincinnatus ſeinen Garten baut, und eine Plantage für den Seidenbau anlegt, um jenen weitläuftigen Staat damit zu verlegen. — Ich ſehe den Reichshofrath bald vor Kayſern und Königen ſtehen, bald im Staatsrathe die wichtigſten Angelegenheiten abhandeln, bald mit Gelehrten, bald mit Bürgern, Bauern und Soldaten in Geſprächen begriffen. — Welch ein Philoſoph, der ſich ſo leutſelig um alle Arten von Menſchheit bemühet! — O demüthigender Anblick für betäubende Männer von mittelmäßigen Aemtern, und gar keinen Verdienſten! O holder Anblick für Männer, welche ſich die Figur des Stolzes zu geben vergeſſen, weil ihnen das Studium der Wahrheit und Tugend weder Neigung noch Zeit dazu verſtattete.

Anm. des Ueberſ.

Unter die Erfindungen deſſelben, die mehr merkwürdig und auffallend, als nützlich ſind, muß man eine Rechenmaſchine *) ſetzen, die von der des **Paskal** ſehr verſchieden iſt. Er hat daran zu widerholtenmalen ſein ganzes Leben hindurch gearbeitet. Kurz vor ſeinem Tode bekam er ſie erſt ganz fertig. Er hat viel Koſten darauf gewandt.

Er war **auch ein Metaphyſikus**, und es **war** faſt unmöglich, daß er es nicht hätte ſeyn ſollen: — denn ſein Verſtand war zu allgemein. Ich nenne ihn allgemein, nicht nur, weil er auf alles gieng, ſondern auch, weil er in allem die erhabenſten und allgemeinſten Grundſätze erwählte. Und dies iſt das **charakteriſtiſche der Metaphyſik**. Er wollte dieſe Wiſſenſchaft ganz von neuem entwerfen, und hatte ſeiner Gewohnheit nach verſchiedene Stücke davon bekannt gemacht.

Seine erhabene Grundſätze waren: **daß nichts ohne zureichenden Grund exiſtire oder geſchehe; — daß die Veränderungen nicht plötzlich, oder durch einen Sprung, entſtünden, ſondern Stufenweiſe, und nach und nach, wie in der Folge der Zahlen, oder in krummen Linien; daß in der ganzen Welt, — wie wir ſchon geſagt haben, — das Beſte immer mit dem Größten, oder, welches einerley iſt, die Geſetze der Schicklichkeit mit den nothwendigen, oder geometriſchen Geſetzen vermiſcht wären.** Dieſe ſo edle und ſcheinbare Grundſätze ſind nicht ſo leicht anzuwenden. Denn ſo bald man die ſtrenge und unbedingte Nothwendigkeit nicht annimmt, die in der Metaphyſik eben nicht gemein iſt; — ſo dürfte wohl das **Zureichender**, — das

*) Man findet die Beſchreibung dieſes Rechenkaſtens in der 3ten Beilage zur Theodicee.

Auf der Bibliothek in Hannover iſt er zu ſehen.

Anm. des Ueberſ.

das **Schickliche**, – eine **Stufe**, ein **Sprung** etwas ſehr willkührliches ſeyn. Man gebe dabey ja Acht, daß nicht etwa die Bedürfniß des Syſtems es entſcheiden müſſe.

Seine Erklärungsart, die Vereinigung der Seele mit dem Körper durch eine **vorherbeſtimmte Harmonie**, war in einer Materie, wo die Philoſophie das äußerſte verſucht zu haben ſchien, etwas ganz unerwartetes und unverhoftes. Die Philoſophen ſo wohl als der gemeine Mann hatten geglaubt, daß die **Seele** und der Körper **wirklich** und **phyſikaliſch** auf einander würkten. **Carteſius** kam, und bewies, daß ihre Natur dieſe Art von wirklicher Gemeinſchaft nicht zulieſſe, und daß ſie nur ſcheinbar ſeyn könnte. Man glaubte, dieſe beide Syſteme wären nur möglich. Der Herr von **Leibniz** dachte aber noch ein drittes aus *).

Eine Seele muß an und für ſich ſelbſt eine gewiſſe Folge von Gedanken, Begierden und Willen haben. Ein Körper, der blos Maſchine iſt, muß an und für ſich ſelbſt eine gewiſſe Folge von Bewegungen haben, die durch die Verbindung ſeiner maſchinenmäßigen Einrichtung mit den Eindrücken der äußern Körper beſtimmt werden müſſen. Findet ſich eine Seele und ein Körper ſo, daß die ganze Folge des Willens der Seele auf einer Seite, und auf der andern die ganze Folge der Bewegungen des Körpers, ſich genau entſprechen, und daß z. B. in dem Augenblicke, da die Seele an irgend einen Ort hingehen will, die beiden Füße des Körpers ſich maſchinenmäßig nach der Seite hinbewegen; – ſo werden dieſe Seele und dieſer Körper ein Verhältniß mit einander haben, nicht durch eine reelle Würkung des einen in den andern, ſondern durch die beſtändige

*) Schon in meiner Ueberſetzung des **Malebranche** habe ich bemerkt, daß Spinoza bereits einer ſolchen Harmonie erwähne. S. I. Theil, S. 106. in der Anmerkung.

Anm. des Ueberſ.

dige Uebereinſtimmung der beiderſeitigen beſondern Würkungen. Gott wird alſo die Seele und den Körper, die ſchon bey ihrer Vereinigung dieſe vorhergehende Uebereinſtimmung, oder vorherbeſtimmte Harmonie unter einander gehabt, zuſammengeſetzt haben. Und dies muß man von allen Seelen und Körpern ſagen, die jemals mit einander vereinigt geweſen ſind, oder noch vereinigt werden ſollen.

Dies Syſtem giebt eine bewundernswürdige Idee von dem unendlichen Verſtande des Schöpfers. Allein vielleicht macht es ihn zu erhaben für unſre Faſſung. Es hat ſeinem Urheber allezeit vollkommne Gnüge gethan; – doch hat es bis jetzt noch nicht ſo viel Glück gehabt, als des Carteſius ſeines, und es ſcheint es auch künftig nicht zu erhalten. Wenn beide Syſteme die Einwürfe nicht aushalten könnten; – ſo müßte man, und dies würde den Philoſophen Ueberwindung koſten, – ſich nicht mehr mit der Vereinigung des Körpers mit der Seele quälen. **Carteſius** und Herr von **Leibniz** würden ſich entſchuldigen, wenn ſie dieſem Geheimniſſe nicht weiter nachſpürten *).

Der Herr von **Leibniz** hatte in der Metaphyſik noch ganz eigne Gedanken. Er glaubte, z. B. daß es überall ganz einfache Subſtanzen gebe, die er **Monaden** **), oder **Einheiten** nennte, die das Leben, die Seelen, die Geiſter ſind, die **Ich** ſagen können, die nach dem Orte, wo ſie ſind, Eindrücke von dem ganzen Weltgebäude erhalten können, die aber wegen ihrer Vielheit verwirrt, oder die, um beinahe ſeine eignen Worte zu gebrauchen, **Spiegel** ſind, worauf die ganze Welt ihre Strahlen wirft, nachdem ſie derſelben dargeſtellet werden. Dadurch erklärt er die Empfindun-

*) Fontenelle iſt ein eifriger Vertheidiger des Descartes — und aus dieſem Geſchichtspunkte muß man daher ſein Urtheil betrachten.

Anm. des Ueberſ.

**) Auch hier ſcheint Jordanus Brunus vor ihm gedacht zu haben.

Anm. des Ueberſ.

pfindungen. Eine Monas iſt um ſo viel vollkommner, je deutlicher ihre Empfindungen ſind. Die **Monaden**, welche menſchliche Seelen ſind, ſind nicht nur Spiegel des erſchafnen Weltgebäudes, ſondern auch Spiegel, oder **Ebenbilder Gottes** ſelbſt: – und, wie ſie, vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten, in eine Art von Gemeinſchaft mit ihm treten, werden ſie Mitglieder der Stadt Gottes. Man thut indeſſen dieſer Art von Begriffen Unrecht, wenn man ſie aus dem Syſteme einzeln herausnimmt, und die vortrefliche Verkettung zerreißt, die ſie aufklärt, und in ihrer Stärke darſtellet. Wir wollen daher nichts weiter davon ſagen, und vielleicht iſt das wenige, was wir davon geſagt haben, ſchon zu viel, weil es noch nicht alles iſt. –

Man findet in einem zu London 1717 gedrucktem Werke eine ziemlich weitläuftige Zergliederung der **leibniziſchen Metaphyſik**. Es iſt ein Streit, der ſich im Jahre 1715 zwiſchen dem Herrn von **Leibniz**, und dem berühmten **Clarke** angefangen, und ſich erſt mit dem Tode des Herrn von **Leibniz** geendigt hat. Sie ſtritten mit einander über den leeren **Raum** und die **Zeit**, über den **leeren Raum** und die **Atomen**, das **Natürliche** und **Uebernatürliche**, über die **Freiheit**, u. ſ. w. Denn zum Glück für das allgemeine Beſte wurde der Streit mit Hitze geführt, und breitete ſich immer weiter aus. Dieſe zwey gelehrte Gegner wurden immer heftiger gegen einander, und die Zuſchauer, die man für grauſam hielt, ſind ſehr zu entſchuldigen, wenn ſie bedauern, daß dieſer Streit ſo bald iſt geendiget worden. Man würde den Ausgang dieſes Streites wegen dieſer Materie gewiß geſehen haben, – oder er müßte gar nicht haben geendigt werden können.

Damit wir endlich die erworbnen Eigenſchaften des Herrn von **Leibniz** ganz erzählen; ſo müſſen wir noch bemerken, daß er auch ein Theologe war; nicht nur in ſofern er Philoſoph oder Metaphyſikus war, ſondern Theologe im ſtrengſten Verſtande. Er verſtand die verſchiednen Theile

der chriſtlichen Theologie, die dem gemeinen Philoſophen gewöhnlich ganz unbekannt ſind. Er hatte ſowohl die Kirchenväter, als die Scholaſtiker ſehr geleſen.

Im Jahre 1671 gab er nicht nur die beiden Theorien der abſtrakten und konkreten Bewegung heraus, ſondern er antwortete auch einem gelehrten Socinianer, dem **Wiſſowatius**, einem Neffen des **Socinus**, der die feinſte **Dialektik**, worauf dieſe Sekte pocht, und die er faſt mit der Muttermilch eingeſogen hatte, gegen die Dreieinigkeit brauchte. Herr von **Leibniz** zeigte in einer Schrift unter dem Titel: Sacro ſancta trinitas per noua inuenta logica defenſa, daß die gemeine Logik ſehr große Mängel habe, daß ſein Gegner, wenn er dieſer folgt, einige Vortheile haben könnte, allein, daß er ſie alle verlöhre, wenn man ſie verbeſſerte, und daß die wahre Logik dem Glauben der Orthodoxen vortheilhaft wäre.

Man war von ſeinen Einſichten in der Theologie ſo überzeugt, daß, da man, im Anfange dieſes Jahrhunderts, eine Heyrath zwiſchen einem hohen katholiſchen Regenten, mit einer lutherſchen Prinzeſſinn vorgeſchlagen, er zu den Konferenzen berufen wurde, die man über die Mittel hielt, die Religion zu vereinigen. Es kam aber nichts weiter heraus, als daß der Herr von **Leibniz** die Standhaftigkeit dieſer Prinzeſſinn bewunderte.

Der gelehrte Biſchof von **Salisbury**, Herr **Burne**, hatte, in Anſehung der *) Vereinigung der engliſchen Kirche

*) Die Vereinigung der zwey proteſtantiſchen Kirchen, gehört noch bis auf den heutigen Tag unter das Regiſter der frommen Wünſche, welche ſchwerlich zur Würklichkeit kommen werden.

So ſehr auch die beiden proteſtantiſchen Kirchen in den meiſten Provinzen Deutſchlands, — vornemlich in den preußiſchen Staaten, — ſich einander nähern; ſo werden demohnerachtet der Hinderniſſe noch immer ſo viel bleiben, daß man alſo auf eine würkliche Vereinigung nicht rechnen kann.

Anm. des Ueberſ.

Kirche mit der lutherſchen gewiſſe Vorſchläge, die von den Theologen der augspurgſchen Konfeſſion ſehr wohl aufgenommen wurden, gehabt. Herr von **Leibniz** zeigte aber, daß dieſer Biſchof, ſo geſchickt er auch war, dieſen Streit nicht von der rechten Seite angefangen habe, und man ſagt, der Biſchof habe dies ſelbſt geſtanden. Es iſt bekannt genug, daß es hier auf die größte Kunſt angekommen, und daß man ſchon ein gründlicher Theologe seyn muß, wenn man ſich darinn auch nur betrügen ſoll.

In Paris erſchien 1692 ein Buch unter dem Titel: **von der Duldung der Religion.** Herr von **Leibniz** behauptete ſie gegen den verſtorbnen Herrn **Peliſſon**, der mit gutem Erfolge ein Theologe, und Religionsſtreiter geworden war. Sie ſtritten in Briefen, und mit einer exemplarſchen Höflichkeit. Des Herrn von **Leibniz** gute Gemüthsart machte ihn zu dieſer Duldung geneigt, welche die ſanftmüthigen Herzen eingeführt wünſchten, deren Gränzen ſie aber hernach ſchwerlich würden beſtimmen, und den üblen Folgen vorbeugen können. So große Hochachtung man auch für ihn hatte; ſo druckte man doch alle ſeine Räſonnements mit königlichen Freiheiten: ſo viel traute man Herrn **Peliſſons** Antworten zu.

Das größte Werk des Herrn von **Leibniz**, das in die Theologie einſchlägt, iſt ſeine 1710 gedruckte **Theodicee.** Man kennt die Schwürigkeiten hinlänglich, die Herr **Bayle** vom Urſprunge des moraliſchen und phyſiſchen Uebels vorgebracht hatte. Der Herr von **Leibniz** entſchloß ſich darauf zu antworten, weil er beſorgte, ſie möchten auf viele Gemüther einen ſtarken Eindruck machen.

Er fängt damit an, daß er den ſchon verſtorbnen Herrn **Bayle** in den Himmel verſetzt, den **Bayle**, deſſen gefährliche Räſonnements er umſtoßen wollte. Er deutet **Virgils** Verſe auf ihn:

Candidus inſueti miratur limen Olympi
Sub pedibusque videt nubes & ſidera Daphnis.

Er

Er ſagt, Herr **Bayle** ſähe jetzt die Wahrheit in ihrer Quelle; eine ſeltne Liebe unter den Theologen! die ihre Gegner ſehr gerne zu verdammen pflegen. – –

Dies iſt der Innhalt ſeines Syſtems: Gott ſieht eine unendliche Menge Welten oder möglicher Weltgebäude, die alle auf die Würklichkeit Anſprüche machen. Diejenige Welt, darinn die Verbindung des metaphyſiſchen, phyſiſchen und moraliſchen Guten mit den entgegenſtehenden Uebeln ein Beſtes ausmacht, das dem geometriſchen allergrößten änlich iſt, wird den übrigen vorgezogen. Daher rührt jedes Uebel, welches zwar zugelaſſen, aber nicht beliebt worden. In dieſem Weltgebäude, das den Vorzug verdient hat, ſind auch die Schmerzen und böſen Handlungen der Menſchen begriffen; aber in der geringſten Anzahl und mit den möglichſten guten Folgen.

Dies wird durch eine Idee, die philoſophiſch, theologiſch, und poetiſch zugleich iſt, noch einleuchtender. Bey der **Theodicee** findet ſich ein Geſpräch vom **Laurentius Valla**, darinn er erdichtet, daß **Sextus**, **Tarquins**, des hochmüthigen, Sohn, zum Apollo nach **Delphis** gehe, um ihn wegen ſeines Schickſals, um Rath zu fragen. **Apollo** ſagt ihm vorher: er werde die **Lukretia** ſchänden.

Sextus beklagt ſich über dieſe Prophezeihung. **Apollo** antwortet: es ſey nicht ſeine Schuld, er könne nur weiſſagen, **Jupiter** habe alles eingerichtet, und bey dieſem müſſe er ſich beklagen. Hier endigt ſich das Geſpräch, daraus man wohl ſiehet, daß **Valla** das Vorherwiſſen Gottes zum Nachtheil ſeiner Güte rette. Dies iſt aber des Herrn von **Leibniz** Meinung nicht. Er ſetzt des Valla Erdichtung nach ſeinem Syſtem fort. Sextus geht nach **Dodon**, um ſich beym **Jupiter** über das Verbrechen zu beklagen, dazu er beſtimmt war. **Jupiter** antwortet ihm: er dürfte nur nicht nach **Rom** gehen. Allein **Sextus** erklärt ſich deutlich, daß er die Hofnung nicht aufgeben könne,

ne, König zu werden, und geht fort. Hierauf frägt **Theodor**, **Jupiters** Oberprieſter, dieſen Gott; warum er dem **Sextus** keine andre Geſinnungen gegeben? **Jupiter** ſchickt dem **Theodor** nach **Athen**, um die **Minerva** um Rath zu fragen. Dieſe zeigt ihm den Pallaſt der Verhängniſſe, darinn die Gemälde aller möglichen Welten, von der ſchlimmſten bis zur beſten aufgeſtellt ſind. **Theodor** ſieht in der Beſten des **Sextus** Verbrechen, daraus **Roms** Freiheit, eine an Tugenden fruchtbare Regierung, ein dem größten Theile des menſchlichen Geſchlechts nützliches Reich, u. ſ. w. entſteht. **Theodor** hatte hierauf nichts weiter zu ſagen.

Die **Theodicee** würde allein hinreichend ſeyn, den Herrn von **Leibniz** in ſeiner ganzen Größe darzuſtellen. Eine unbeſchreibliche Beleſenheit; merkwürdige Nachrichten von Büchern und Perſonen, eine große Billigkeit, und ſogar Gewogenheit gegen alle angeführte Schriftſteller, geſetzt auch, daß er ſie beſtreitet, erhabne und vernünftige Abſichten, Räſonnements, aus denen immer ein geometriſcher Kopf hervorleuchtet, eine körnigte Schreibart, von der das Anmuthige einer glücklichen Einbildungskraft nicht ausgeſchloſſen iſt.

Jetzt ſollten wir den Herrn von **Leibniz** ſchon erſchöpft haben; aber Nein. Nicht darum, weil wir eine große Menge beſondrer Sachen verſchwiegen haben, die zur Lobſchrift eines andern vielleicht allein ſchon hinlänglich geweſen wären, ſondern weil noch eine Sache von ganz verſchiedner Art übrig iſt, ich meine, ſeinen Entwurf von einer philoſophiſchen und allgemeinen Sprache.

Wilkins, Biſchof von **Cheſter**, und **Dalgarme** hatten ſchon daran gearbeitet. Allein ſo bald der Herr von **Leibniz** in **England** geweſen war, hatte er zu den Herrn **Boyle** und **Oldenburg** geſagt: er glaubte nicht, daß dieſe große Männer, ſchon den rechten Punkt getroffen hätten. Sie könnten es wohl dahin bringen, daß **Nationen**, die ſich nicht verſtünden, leicht mit einander Umgang haben

ben könnten: allein ſie hätten die wirklichen Charaktere noch nicht erfunden, die das feinſte Werkzeug wären, die der menſchliche Geiſt gebrauchen könnte, und die ſowohl die Beurtheilungskraft, als das Gedächtnis und die Erfindung der Sachen, erleichtern müßten. Die Charaktere müßten, ſo viel als möglich, den algebraiſchen gleichen, die in der That ſehr ungekünſtelt und doch bedeutend ſind, die nie etwas überflüſſiges oder zweideutiges haben, und deren Verſchiedenheiten alle überdacht ſind. Er hat an einem Orte von einem Alphabete der menſchlichen Gedanken geredet, das er im Sinne hätte; wahrſcheinlicherweiſe bezog ſich dies Alphabet auf ſeine allgemeine Sprache. Hätte er ſie erfunden; ſo hätte man, ſie mögte noch ſo bequem oder nützlich ſeyn, die Kunſt erfinden müſſen, verſchiedne Völker zu überreden, daß ſie ſich derſelben bedienen mögten. Und dies wäre eben nicht leicht geweſen. Die Menſchen ſind ſich nur darinn faſt alle gleich, daß ſie ihre gemeinſchaftlichen Vortheile verkennen.

Bisher haben wir nur das gelehrte leben des Herrn von **Leibniz**, ſeine Talente, ſeine Schriften, ſeine Erfindungen betrachtet. Es bleibt uns nun noch die Erzählung der Begebenheiten ſeines Privatlebens übrig.

Er war in der geheimen Geſellſchaft der Chymiſten in **Nürnberg**, als er von ohngefähr in dem Gaſthofe am Tiſche den Herrn Baron von **Boineburg**, des damaligen Churfürſten von Maynz, **Johann Philipp'**, Staatsminiſter, antraf. Dieſer Herr bemerkte gar bald das Verdienſt eines jungen noch unbekannten Menſchen. Er bewegte ihn, die anſehnlichen Anerbietungen auszuſchlagen, die ihm der Pfalzgraf, als eine Belohnung für das Buch des **George Ulikovius**, thun ließ, und wollte ihn durchaus an ſich und ſeinen Herrn ziehn. Im Jahre 1668 machte ihn der Churfürſt von Maynz zu einem Rathe der Reviſionskammer in Maynz.

Der Herr von **Boineburg** hatte einige Angelegenheiten am franzöſiſchen Hofe, und überdem ſeinen Sohn nach **Paris** geſchickt, der daſelbſt ſtudieren, und die Ritterübungen lernen ſollte. Er beredte den Herrn von **Leibniz** ſowohl ſeiner eigenen Geſchäfte, als der Erziehung ſeines Sohns wegen, 1672 auch dahin zu gehen. Der Herr von **Boineburg** ſtarb 1673, und Herr von **Leibniz** gieng hierauf nach **England**, wo er bald nachher den Tod des Churfürſten von Maynz auch erfuhr, der den Anfang ſeines Glücks völlig umzuſtürzen ſchien. Aber der Herzog von Braunſchweig-Lüneburg eilte, ihn zu ſich zu rufen, weil er noch keinen Antrag angenommen hatte. Er ſchrieb einen ſehr gnädigen Brief an ihn, der ihm zu erkennen gab, daß man ihn ſchon ſehr gut kennte. Dies iſt für verdienſtvolle Männer das ſüßeſte und ſeltenſte Vergnügen. Er nam die Stelle eines Raths, und die ihm angetragne Penſion mit aller Freude und der ſchuldigſten Erkenntlichkeit an.

Indeſſen reiſete er ſogleich nach **Deutſchland**. Er bekam noch einmal Erlaubniß nach **Paris** zu gehen, das er auf ſeiner erſten Reiſe noch nicht ganz kennen gelernt hatte. Von da gieng er noch einmal nach England, wo er ſich aber nicht lange aufhielt, und endlich fand er ſich im Jahre 1676 bey dem Herzoge **Johann Friedrich** ein. Er ſtand bey ihm ſo ſehr in Anſehn, daß es vielleicht mehr zur Ehre dieſes Fürſten, als des Herrn von **Leibniz** gereicht.

Drey Jahre nachher verlor er dieſen großen Beſchützer, dem der **Herzog August**, damaliger Biſchof von Osnabrück nachfolgte. Er wurde dieſem neuen Herrn zu Theil, der ihn eben ſo gut kannte, als der vorige. Auf Vorſchlag und Befehl dieſes Fürſten unternam er die braunſchweigſche Hiſtorie, und trat 1687 die dazu nöthigen Reiſen an. Der Churfürſt **Ernſt Auguſt** machte ihn 1696 zu ſeinen **Geheimen Juſtizrath**. In Deutſchland glaubt man nicht, daß die Gelehrten zu ſolchen Aemtern unfähig ſind.

Im Jahre 1699 wurde er an der Spitze der zur pariſer Akademie erwählten auswärtigen Mitglieder ernannt. Es hatte nur an ihm gelegen, daß er nicht eher, und zwar mit einer Penſion darinn gekommen war. Wie er in **Paris** war, wollte man ihn unter ſehr vortheilhaften Bedingungen darinn aufnehmen, wenn er katholiſch werden wollte. So tolerant er auch war: ſo verwarf er doch durchaus dieſe Bedingung.

Da er eine außerordentliche Neigung zu den Wiſſenſchaften hatte; ſo wollte er ihnen nicht nur wegen ſeiner Entdeckungen, ſondern auch wegen des großen Anſehens, worinn er ſtand, nützlich ſeyn. Er that dem **Churfürſten von Brandenburg** den Vorſchlag, eine Akademie der Wiſſenſchaften zu errichten, welches auch im Jahre 1700 nach dem Plane, den er dazu entworfen hatte, völlig zu Stande kam. Im folgenden Jahre wurde dieſer Churfürſt **König von Preuſſen**; und ſo entſtand dies neue Königreich und die neue Akademie faſt zu gleicher Zeit. Dieſe Societät ſchloß, nach dem Genie ihres Stifters, auſſer der Phyſik und Mathematik, auch die geiſtliche und weltliche Hiſtorie und Alterthümer in ſich. **Leibniz** war beſtändiger Präſident dieſer Societät, und niemand war darüber neidiſch.

Im Jahre 1710 erſchien ein Band von der berliniſchen Akademie unter dem Titel: miſcellanea Berolinenſia.

Herr von **Leibniz** zeigt ſich darinnen an verſchiednen Orten faſt unter allen ſeinen Geſtalten: als Geſchichtſchreiber, Alterthumskundiger, Wortforſcher, Phyſiker und Mathematiker, ja auch wegen der ſehr ſchönen vorangeſetzten Zuſchrift an den König, als Redner. Es fehlt nur der Juriſt und Theologe darinn, und auch von dieſer Seite würde er ſich gezeigt haben, wenn die Einrichtung ſeiner Akademie es ihm erlaubt hätte.

Er hatte eben dieſelbe Abſichten bey den Staaten des **Königs von Pohlen, Churfürſten zu Sachſen.**

Denn er wollte zu **Dresden** eine Akademie errichten, die mit der berlinſchen in Gemeinſchaft ſtånde. Allein die pohlniſchen Unruhen benamen ihm alle Hofnung eines glücklichen Ausgangs.

Im Jahre 1711 öfnete ſich ihm dagegen ein viel weiteres Feld, welches bisher noch nicht bearbeitet war. Der **Czaar, Peter,** der auf die gröſten und edelſten Gedanken gekommen war, die irgend einen Monarchen einfallen können, nemlich, ſeine Unterthanen aus der Barbarey zu ziehen, und bey ihnen die Künſte und Wiſſenſchaften einzuführen, gieng nach **Torgau**, wegen der Vermählung ſeines älteſten Sohns mit der Prinzeſſinn **Charlotte Chriſtine,** und unterhielt ſich oft mit dem Herrn von **Leibniz** von ſeinem Projekte, und fragte ihn um Rath. Dieſer Weiſe war recht ſo beſchaffen, als der Monarch ihn zu finden verdiente.

Der **Czaar** machte dem Herrn von **Leibniz** ein prächtig Geſchenk, und begnadigte ihn mit den Titel eines **Geheimen Juſtizraths** und einer anſehnlichen Penſion. Aber noch rühmlicher für ihn iſt: daß die Geſchichte der Einführung der Wiſſenſchaften in **Moskau**, den Herrn von **Leibniz** niemals vergeſſen können, und ſein Name wird allezeit auf des **großen Peters** ſeinen folgen. Es iſt ein ſeltenes Glück für einen jetzigen Weiſen, wenn er ein Geſetzgeber der Barbaren wird! Die, welche es in den erſten Zeiten geweſen ſind, waren die wunderthätigen Sänger, welche die Felſen an ſich zogen, und mit der Leyer Städte erbauten. Herr von **Leibniz** würde damals gewiß durch die Fabel in einen Orpheus oder Amphion verwandelt worden ſeyn.

Keine Glückſeligkeit iſt recht beſtändig. Der König von Preuſſen ſtarb im Jahre 1713: und da ſich der Geſchmack des Königs, ſeines Nachfolgers, gänzlich für die Waffen erklärte, ſo drohte er der berlinſchen Akademie einen ſchleunigen Fall. Herr von **Leibniz** war daher darauf bedacht,

dacht, den Wiſſenſchaften einen ſichern Sitz zu verſchaffen, und wandte ſich an den kaiſerlichen Hof. Er fand daſelbſt den Prinz **Eugen**, der, ohngeachtet er ein großer Feldherr, und vieler Siege wegen berühmt war, dennoch die Wiſſenſchaften liebte, und mit ſeinem ganzen Anſehn die Abſichten des Herrn von **Leibniz** begünſtigte. Aber die Poſt, welche nach **Wien** kam, vernichtete alle Anſtalten, die er, um hier eine Akademie zu errichten, gemacht hatte. Er erhielt nichts, als ein ziemliches großes Gnadengehalt vom Kaiſer; mit ſehr vortheilhaften Anerbietungen, wofern er an ſeinem Hofe bleiben wollte: denn er hatte ſchon ſeit der Krönung dieſes Prinzen, den Titel eines kaiſerlichen Hofraths gehabt.

Er war noch im Jahr 1714 zu Wien, als die Königinn **Anna** ſtarb, auf welche der **Churfürſt von Hannover** folgte, der unter ſeiner Regierung ein Churfürſtenthum, drey Königreiche von Großbritannien, den Herrn von **Leibniz** und Herrn **Neuton** vereinigte. Herr von **Leibniz** gieng nach **Hannover**, allein er fand den König nicht mehr da, und er war ſchon zu alt, als daß er ihm nach **England** hätte folgen können. Er zeigte ſeinen Eifer für den König viel nützlicher dadurch, daß er auf einige Schmähſchriften, welche wider Sr. Majeſtät herausgekommen waren, antwortete.

Der König von England kam wieder nach Deutſchland zurück, wo Herr von **Leibniz** das Vergnügen hatte, ihn als König zu ſehen. Von dieſer Zeit an nam ſeine Geſundheit täglich ab; er war mit der Gicht geplagt, die ihn ſehr oft anfiel. Sie trat ihm in die Schultern; und man vermutet, daß ein gewiſſer beſondrer Trank, den er in einen heftigen Anfall nam, und nicht wieder von ihm gieng, ihm Konvulſionen und außerordentliche Schmerzen verurſachet, wovon er in einer Stunde, den 14ten November 1716 ſtarb. In den letzen Augenblicken da er noch reden konnte, ſprach er von der Art, wie der berühmte **Furtenbach**, einen eiſernen Nagel in Gold verwandelt hatte.

Der

Der gelehrte Herr **Eckard**, der bey dem Herrn von **Leibniz** neunzehn Jahre gelebt, ihn bey ſeinen hiſtoriſchen Werken geholfen, und den der König von England zuletzt zum Geſchichtſchreiber ſeines Hauſes, und Aufſeher ſeiner Bibliothek zu **Hannover** erwählt hat, beſorgte ihm ein anſehnliches Begräbniß, oder vielmehr Leichengepränge. Der ganze Hof wurde dazu eingeladen; aber Niemand erſchien. Herr **Eckard** ſagt, daß er darüber ſehr erſtaunt ſey: allein die Hofleute haben in dieſem Stücke nichts unterlaſſen, was ihrer Pflicht entgegen war. Der Verſtorbne hinterließ niemand, den ſie zu ehren hatten, und ſie würden dieſe letzte Pflicht bloß den Verdienſten haben leiſten müſſen.

Herr von **Leibniz** hat ſich niemals verheirathet. Er war zwar im funfzigſten Jahre willens, es zu thun: allein die Perſon, zu der er Neigung hatte, wollte Bedenkzeit haben. Dies bewegte **Leibnizen**, ſich auch zu bedenken, und ſo ward aus der Heirath nichts.

Er war von ſtarker Leibesbeſchaffenheit. Er iſt nie krank geweſen, ausgenommen, daß ihm die Gicht und der Schwindel beſchwerten. Er aß viel, und trank wenig, wenn man ihn nicht dazu nöthigte, und niemals Wein ohne Waſſer. Zu Hauſe war er völlig ſein eigner Herr, denn er aß ganz allein. Er ſpeiſete nicht zu einer geſetzten Zeit, ſondern alsdenn wenn er mit ſeinen Studieren fertig war; er ließ auch nichts bey ſich kochen, ſondern ſchickte zu einem Traiteur, und ließ holen, was da war. Seitdem er mit der Gicht geplagt war, aß er des Mittags nur etwas Milch; aber des Abends aß er viel, und legte ſich alsdenn nach ein, oder zwey Uhr des Nachts zur Ruhe. Oft ſchlief er nur im Sitzen auf einem Stuhle, und wachte des Morgens um ſieben oder acht Uhr wieder auf, und war ganz munter. Er ſtudierte in einem fort, und kam oft ganze Monathe nicht aus dem Hauſe; eine ſehr gute Sache, wenn man mit ſeiner Arbeit fortkommen will, die aber der

Ge-

Geſundheit ſehr ſchädlich iſt. Man glaubt auch, daß das viele Sitzen, ihm einen Fluß, am rechten Fuße mit einer offenen Wunde zugezogen habe. Er wollte ſich hierbey nach ſeiner Art helfen, denn er fragte wenig die Aerzte um Rath, und brachte es dahin, daß er gar nicht mehr gehen, noch außer dem Bette ſeyn konnte.

Aus allem, was er las, machte er ſich Auszüge, und fügte ſeine eignen Gedanken bey; dann legte er beides bey Seite, und ſah es nicht mehr an. Sein vortrefliches Gedächtniß, vergaß nichts, wie es gemeiniglich zu geſchehen pflegt, von dem, was er aufgeſchrieben hatte; er bediente ſich nur dieſer Schrift, um es deſto tiefer demſelben einzugraben. Er war allezeit bereit, auf alle Arten von Materien zu antworten, und der König von England nannte ihn ſein **lebendiges Wörterbuch**.

Er unterhielt ſich gern mit allerhand Arten von Leuten, als Hofleuten, Handwerksleuten, Bauern, Soldaten, u. ſ. w. Es giebt ſo leicht keinen Unwiſſenden, von dem nicht auch der Gelehrte etwas lernen könnte, und der Gelehrte unterrichtet ſich noch ſelbſt, wenn er den Unwiſſenden recht betrachten kann. Er unterhielt ſich oft mit dem Frauenzimmer; und hielt die Zeit gar nicht für verloren, die er in ihrer Geſellſchaft zubrachte. Er legte bey ihnen den Charakter eines Philoſophen gänzlich ab, welcher ſich ſonſt ſo leicht nicht verleugnen läßt, und davon die Frauenzimmer auch die geringſte Spur mit vielem Mißfallen entdecken würden. Dieſe Geſchicklichkeit, ſich mit allen abzugeben, machte ihn bey jedermann beliebt. Ein berühmter Gelehrter, der gefällig und geſellig iſt, iſt gleichſam ein Prinz; doch hat dieſer immer noch viel voraus.

Herr von **Leibniz** hatte einen erſtaunenden Briefwechſel. Es war ihm überaus angenehm, wenn er an Arbeiten und Projekten aller Gelehrten in Europa Antheil

theil nehmen konnte; er gab ihnen Mittel an, munterte ſie auf, und gieng ihnen durch ſein Beiſpiel vor. Wer an ihn geſchrieben hatte, geſetzt auch, daß er nur hätte die Ehre haben wollen, an ihn zu ſchreiben, konnte ſicher auf eine Antwort hoffen. Man ſieht leicht, daß ihm ſeine Briefe einen beträchtlichen Theil ſeiner Zeit weggenommen haben. Allein es freute ihn eben ſo ſehr, wenn er an dem Nutzen und der Ehre eines andern arbeitete, als wenn er ſein eignes Beſtes beſorgte.

Er war immer aufgeräumt; und wozu nutzt es auch ſonſt ein Philoſoph zu ſeyn? Bey dem Tode des verſtorbnen Königs von Preußen, und der Churfürſtinn **Sophia** aber, war er ſehr traurig. Der Schmerz eines ſolchen Mannes iſt gewiß die beſte Leichenrede!

Er ward bald zornig, aber auch bald wider gut. Seine erſten Bewegungen litten keinen Widerſpruch, es ſey, worinn es wolle, wohl aber die andern, und dieſe zwoten Bewegungen, ſind in der That die einzigen, von denen man Proben übrig hat, und die ihm zum ewigen Ruhm gereichen.

Man beſchuldigt ihn, daß er bloß ein großer und ſtrenger Beobachter des Naturgeſetzes geweſen ſey. Seine Geiſtlichen haben ihm dies öffentlich, wiewohl vergebens vorgeworfen.

Man beſchuldigt ihn auch, daß er das Geld geliebt habe. Er hatte ſehr beträchtliche Einkünfte vom Herzoge von **Wolfenbüttel**, vom **Könige von England**, vom **Kaiſer**, und vom **Czaar**, und lebte doch immer ziemlich ſchlecht. Aber ein Philoſoph kann ſich, wenn er gleich reich wird, dem unnützen und koſtbaren Aufwande, den er verachtet, nicht ergeben. Ueberdem bekümmerte ſich Herr von **Leibniz** wenig um ſeine häuslichen Angelegenheiten, ſondern überließ ſie ganz ſeinen Be-

dienten, und dieſe Nachläſſigkeit koſtete ihm viel Geld. Indeſſen war doch die Einnahme immer größer, und man fand nach ſeinem Tode, eine große Summe Goldes *), welches er verſteckt hatte. Dies war das Einkommen zweier Jahre. Dieſer Schatz hatte ihm; wie er einen ſeiner Freunde geſtanden, während ſeines Lebens große Unruhen gemacht, aber der Frau ſeines Schweſter-Sohns und einzigen Erben **), der ein Dorfprediger

*) Der Nachlaß des Herrn von Leibniz wird von den Gelehrten ſehr verſchieden angegeben. Niceron übertreibt es am meiſten. Er behauptet, Leibniz habe 60000 Rthlr. nachgelaſſen, wovon ohngefähr 20000 Rthlr. auf Zinſen ausgethan, das übrige aber in Kornſäcken in ſeinem Zimmer aufbewahrt geweſen wäre. Freilich hatte er große Einkünfte; — ſein Gehalt, den er vom Kaiſer Karl VI von dem Czaar Peter I, von dem König von Großbritannien, und dem Herzoge von Wolfenbüttel gehoben, mag ſich wohl jährlich auf 5000 Rthlr. belaufen haben.

Auf der anderu Seite muß man aber auch bedenken, daß ihm ſeine Oekonomie, die er gänzlich ſeinen Bedienten überließ, — die Ausführung ſeiner Projekte, und insbeſondre der Rechenkoſten ſehr viel gekoſtet, — daß er die Penſionen, vom Kaiſer und vom Czaar, nur fünf bis ſechs Jahre genoſſen habe. Daraus wird ſich gar leicht beurtheilen laſſen, ob Leibniz ſo viel habe hinterlaſſen können, als man nach ſeinen Einnahmen hätte vermuthen ſollen.

Einige meinen gar, er habe, auſſer der vortreflichen, dem Landesherrn anheimgefallnen Bibliothek höchſtens 10000 Rthlr. hinterlaſſen.

Anm. des Ueberſ.

**) Ueber Leibnizens Erben hat man ſich eben ſo geſtritten, wie über ſeinen Nachlaß.

Ein leipziger Intelligenzblatt erwähnt, daß man nach Leibnizens Tode keine andre Erben zu ſeinem Vermögen habe ausfindig machen können, als eine damals in Leipzig dienende ſo genannte Jungemagd. Ferner; daß Leibniz die in

ger nahe bey Leipzig war, kam er noch höher zu ſte⸗hen. Dieſe Frau war ſo ſehr erfreut als ſie ſo viel Geld

in der Lauſitz ſeßhafte Herren von Leibniz öffentlich erſucht habe, ihn in ihre Familie aufzunehmen, für welche Gefäl⸗ligkeit er ſie zu ſeinen Univerſalerben einſetzen wollte. Es wird hiebey angemerkt, daß es ihm nicht ſowohl um die Führung des adlichen Leibnizſchen Wappens, als vielmehr darum zu thun geweſen ſeyn möge, daß ſein Vermögen in die Hände wohldenkender Leute käme, die davon Gebrauch machen könnten. Da aber aus dieſem Handel nichts ge⸗worden; ſo hätte man nach ſeinem Tode gedachte Junge⸗magd von Leipzig nach Hannover gefordert, damit ſie ihre Erbſchaft ſelbſt im Empfang nehmen möchte. Um ihr nun eine auſſerordentliche Freude zu machen, hätte man die Schränke, in welchen die zur Verlaſſenſchaft gehörigen Koſt⸗barkeiten ſo aufgeräumt geweſen, daß ſie ihr alle auf einmal in die Augen fallen müſſen, geöfnet, ſie alsdenn in das Zim⸗mer geführt und ihr angezeigt, daß dies die Erbſchaft ihres Vetters wäre. Bey dieſem Anblicke hätte die Jungemagd die Hände zuſammengeſchlagen, und geſagt: Das iſt alles mein! wäre aber zugleich mit dieſen Worten tod zur Erde niedergeſunken.

Dieſe ſogenannte Anekdote würde gewiß zurückgeblie⸗ben ſeyn, wenn man vor Mittheilung derſelben die leichte Mühe übernommen hätte, von den vielen bekannten Leib⸗niziſchen Lebensbeſchreibungen die erſte, die beſte zu Rathe zu ziehen. Da würde man gefunden haben, daß der Frei⸗herr von Leibniz keine leipziger Jungemagd, ſondern ſei⸗ner leiblichen Schweſter, Annen Katharinen, und Simon Löflers, Archidiakoni an der Thomaskirche zu Leipzig, Sohn zum Univerſalerben gehabt habe. Man ſehe nur un⸗ter andern die Leibnizſche Geſchlechtstabellen bey Ludo⸗vici. Es hieß derſelbe Fridrich Simon, und war Pfarrer zu Probſteyda, Holz⸗ und Zuckelhauſen, welche Stelle er 1745 niederlegte, und 1748 zu Leipzig ſtarb. Wäre aber auch dieſer Pfarrer Löfler nicht geweſen, ſo würde Leibniz doch noch viele andre Erben gehabt haben, ehe man an eine leipziger Jungemagd denken durfte. Denn die leibnizſche Verwandſchaft war durch die dreifache Ehe ſeines Vaters ſehr erweitert worden. — Eben ſo unwahrſcheinlich iſt das Vorgeben, der Herr von Leibniz habe in die ſeinen Na⸗men

Geld ſah, daß ihr nun gehörte, daß ſie plötzlich darüber ſtarb.

Herr

men führende altadeliche Familie aufgenommen zu werden geſucht. Denn in der That es läßt ſich gar kein zureichender Grund auffinden, der ihn dazu ſollte bewogen haben. Das Vergnügen, durch freiwillige Gnade des Kaiſers blos durch eigene Verdienſte in den Freiherrnſtand erhoben zu ſeyn, müßte ohne Zweifel ungleich ſchmeichelhafter ſeyn, als die halb erbettelte, und halb erkaufte Einimpfung in einem noch ſo altadlichen Namen. Es iſt vielleicht möglich, daß Leibniz bey der durch ſeine Hände gegangenen ungeheuren Menge hiſtoriſcher Nachrichten und Urkunden, irgends auf eine Spur gerathen ſey, welche ihn vermuthen laſſen, daß ſeine eigene und die gleichbenannte adliche Familie einen gemeinſchaftlichen Urſprung gehabt habe. Dieſe Entdeckung könnte ihn leicht bewogen haben, der Sache weiter nachzuforſchen und mit einem in der Lauſitz oder anderswo angeſeſſenen Herrn von Leubniz in einen Briefwechſel zu treten. Es fehlt nun weiter nichts, als die Dazwiſchenkunft eines Dritten, um die darausgeſchmiedete Anekdote begreiflich zu machen. — Da die leibnitziſche Erbſchaft keiner leipziger Jungenmagd zu Theil geworden, ſo darf dies Mährchen von ihrem tragiſchen Ende nicht widerlegt werden. Der Urheber deſſelben muß ſich von dem Nachlaſſe eines Mannes, wie Leibniz, ſehr wunderbare Begriffe gemacht haben, da er geglaubt, daß derſelbe in Dingen beſtanden habe, welche man zur Beluſtigung der weiblichen Neugierde, in Putzſchränken habe aufſtellen können. Es iſt indeſſen wohl kein Zweifel, daß dieſe Sage ihren Urſprung dem unrecht verſtandenen Berichte des Herrn von Fontenelle zu danken habe. Dieſer meldet nemlich, wie wir geſehen haben, daß man nach dem Tode des Herrn von Leibniz, eine große Summe baaren Geldes gefunden habe, welches er verſteckt gehabt, und das in den Einkünften zweier Jahre beſtand. Dieſer Schatz, habe er einem Freunde bekannt, hätte ihm bey ſeinem Leben viele Unruhe verurſacht, für die Frau ſeines Schweſterſohns aber hätte derſelbe eine noch verderblichere Wirkung gehabt. Denn als dieſe ſo vieles ihr zugehörendes Geld beiſammen geſehen, wäre ſie von einer ſo heftigen Freude durchdrungen worden, daß ſie den Geiſt plötzlich aufgegeben. Fontenelle erinnert zwar am Ende ſeiner Lobſchrift, daß er ſolche dem Herrn von Ekard ihm mitge-

thei-

Herr Eckard verſpricht ein vollſtändiges leben des Herrn von Leibniz. Dieſen Entwurf hat man auch

F 2 ſei-

theilten Nachrichten ſchuldig ſey; und dieſer konnte freilich von allen Umſtänden deſto genaure Wiſſenſchaft haben, da er mit Leibnizen einen langen Umgang gepflogen, bey deſſen Tode zugegen geweſen, und die Anſtalten zu ſeiner Beerdigung zu beſorgen gehabt. Ich halte mich aber völlig überzeugt, daß die Erzählung von jenem plötzlichen Todesfalle nicht vom Herrn von Ekard herrühre, ſondern durch einen andern minder zuverläßigen Weg nach Paris gelangt ſey. Hier ſind die Urſachen, welche mir dies zu glauben bewegen. Ekard hat die deutſche Ueberſetzung der fontenelliſchen Lobſchrift, welche der zweiten Ausgabe der Theodicee angehengt worden, mit unterſchiedenen Anmerkungen begleitet. Allein weit gefehlt, daß er dieſe ſonderbare Geſchichte darum ſollte beſtätigt haben; ſo iſt dieſelbe in der Ueberſetzung vielmehr ganz ausgelaſſen, und des Herrn von Fontenelle Bericht folgendermaßen abgeändert: man fand nach Leibnizens Tode, eine anſehnliche Summe Geldes ſo er aufgehoben hatte. Dieſer Schatz beunruhigte ihn in ſeinem Leben ſehr. Es iſt zu wünſchen, daß ihn ſein einziger Erbe, Herr M. Löfler, Prieſter bey Leipzig, und ſeiner Schweſter Sohn ruhiger beſitze. Hier kömmt von dem plötzlichen Tode ſeiner Frau, welche gewiß einen ſehr ſchlechten Anfang zu dem ruhigen Beſitz gemacht haben würde, nicht die geringſte Nachricht vor, und eben ſo wenig wird deſſelben, in dem von Lambrecht 1740 zu Berlin in 8 ans Licht geſtellten Leben Leibnitzens erwähnt, bey welchem doch, nach des Herausgebers Anzeige, hauptſächlich ein Ekardiſches nach Frankreich geſchicktes Fragment zum Grunde gelegt worden. So wird auch dieſer Begebenheit von den Verfaſſern der in den leipziger Zeitungen und den actis eruditorum befindlichen leibnitziſchen Lebensbeſchreibungen, wie nicht weniger von dem ſo fleiſſigen und auf die kleinſten Umſtände aufmerkſamen Ludovici, denen insgeſammt ſie doch gewiß nicht verborgen bleiben können, mit keiner Sylbe gedacht. Und ich ſelbſt habe von ſichren Perſonen, welche ſich um die Verlaſſenſchaft des Herrn von Leibniz zu bekümmern, beſondere Urſachen gehabt, und die deswegen einen eigenen Bevollmächtigten nach Hannover abgeſchickt, von dieſer traurigen Scene, die ſie doch ihrer Seltenheit wegen zu erwähnen, nicht vergeſſen haben würden, niemals ein Wort vernommen. Ich halte mich alſo für berechtigt,

die

ſeinen Nachrichten zu danken, welche er mir mitzutheilen die Gütigkeit gehabt hat! Er wird in einem Bande alle gedruckte Piecen dieſes großen Mannes, die an ſo vielen Orten zerſtreut ſind, ſie mögen auch ſeyn, von welcher Art ſie wollen, ſammlen. Dies wird, ſo zu ſagen, die Auferſtehung eines Körpers ſeyn, deſſen Glieder ungemein zerſtreut geweſen, und alles dies, wird durch dieſe Wiedervereinigung ein neues Leben erhalten. Ueberdem wird Herr Eckard auch alle hinterlaſſne Werke, die fertig ſind, herausgeben, und denn noch Leibnitiana, welches das merkwürdigſte dieſer Sammlung ausmachen wird. Endlich wird er auch die braunſchweigſche Geſchichte fortſetzen, wovon Leibniz nur dasjenige gemacht hat, was ſeit der Regierung Karls des Groſſen bis ins Jahr 1005 vorgefallen iſt. Man verlängert das Leben großer Männer, wenn man ihre Unternehmungen würdig fortſetzt.

die ganze Sache bey Ermanglung zuverläſſigerer Beweiſe dahin zuſtellen, wo der größte Theil von Anekdoten hingehört.

Anm. des Ueberſetzers.

Neue Verſuche
über
den menſchlichen Verſtand,
von
dem Erfinder der vorherbeſtimmten
Harmonie.

Vorläufige Betrachtungen.

Der **Verſuch über den menſchlichen Verſtand**, macht ſeinem großen Verfaſſer in England unſtreitig ſehr viel Ehre, und bleibt allerdings eines der beſten und ſchätzbarſten Werke unſers Jahrhunderts. Seit langer Zeit habe ich ſchon über eben dieſen Gegenſtand, und über den größten Theil der in jenem enthaltenen Materien nachgedacht — Das hat mich auf den Gedanken gebracht, einige Bemerkungen darüber aufzuſetzen, und ſie unter dem Titel: **neue Verſuche über den menſchlichen Verſtand** herauszugeben. Ich konnte mir ſchmeicheln, meiner Arbeit eine deſto günſtigere Aufname in der gelehrten Welt zu verſchaffen, weil ſie in einer ſo guten Geſellſchaft erſchien. Dabey glaubte ich auch den Vortheil gebrauchen zu können, daß ich die Arbeit eines andern dazu anwendete, um theils meine Mühe zu verringern, theils über das, was er geſagt und geurtheilt, hie und da einige Beobachtungen und Berichtigungen einzuſtreuen. Ein ſolcher Weg iſt allemal bequemer, und angenehmer, als wenn der Schriftſteller ein ganzes Feld allein bearbeiten ſoll.

Ich denke oft ganz anders, als er. Dadurch ſchmälere ich indeſſen auf keine Weiſe das Verdienſt eines ſo berühmten Gelehrten. Es iſt mir hingegen nichts mehr angelegen,

legen, als daß ich ihm überall Gerechtigkeit wiederfahren laſſe, daß ich jedesmal ganz genau beſtimme, worinnen, und warum ich von ihm abgehe, und daß ich ſeinem Ruhme und Anſehn ſein Gewicht nehme, wenn er in wichtigen Lehrſätzen dadurch die Stimme der Vernunft betäuben will.

So viel Gutes und brauchbares der Verfaſſer des Verſuches auch wirklich ſagt, und in ſo manchen Stücken ich ſeine Meinung unterſchreibe; ſo iſt doch im Grunde mein Lehrgebäude von dem ſeinigen ſehr verſchieden. Er hat den Ariſtoteles, und ich habe den **Plato** vor Augen gehabt, ob wir uns gleich beide zum öftern von dieſem Philoſophen des Alterthums entfernen. Er läßt ſich mehr zum **Faßlichen** herunter, und ich denke zuweilen zu **abſtrakt**; und zu **akroamatiſch**. Freilich iſt dies kein Vortheil für mich, zumal, da ich in einer lebendigen Sprache ſchreibe. Ich habe indeſſen dieſer Unbequemlichkeit abgeholfen. Ich führe zwey Freunde redend ein. Der eine erzählt und behauptet die Meinungen, die der Verfaſſer des Verſuches äußert; der andre ſetzt ihm meine Beobachtungen und Urtheile entgegen. Die Parallele, die ich ziehe, wird dem Leſer gewiß mehr Vergnügen machen, als, wenn ich meine Bemerkungen in einem trocknen Tone vortrüge, in deren Lektüre er ohnedem durch die Nothwendigkeit, ſein Werk erſt aufzuſchlagen, um das Meinige verſtehen zu können, nicht ſelten unterbrochen werden würde. Es wird von erheblichem Nutzen ſeyn, wenn man unſre beiderſeitige Werke neben einander leget, ſie manchmal vergleichet, und ſeine Meinungen nach ſeinem Werke beurtheilet, ſo ſorgfältig ich auch geweſen bin, ſeine eigene Ausdrücke zu behalten. Der bey Bemerkungen, die man auf die Antwort des andern macht, und, wobey man den Faden ſeiner Gedanken nie aus der Hand laſſen darf, entſtehende unvermeidliche Zwang im Ausdrucke, iſt Schuld, daß ich das Anmuthige und Ergötzende, das man im Dialog ſo gern hört, nicht treffen konnte. Dagegen habe ich geſorgt, daß das Fehlerhafte der Schreibart, und des Tones durch die Wichtigkeit und Würde der Sachen erſetzet werden möchte.

Die

Die Verſchiedenheit ſeines Syſtems von dem meini-gen, betrift Gegenſtände von einiger Wichtigkeit. Hier kommt es darauf an, mit Gewißheit zu beſtimmen; ob die Seele *) an und vor ſich ſelbſt ganz leer, gleich einer

 Schreib-

*) Es würde eben nicht geſchadet haben, wenn Herr Locke ſich in eine phyſikaliſche Betrachtung der Seele, wie er es nennt, eingelaſſen, und inſonderheit gezeiget hätte, worinn das Weſen derſelben beſtehe; zumal da er an andern Orten dieſes ſeines Werks in die Naturlehre ausgeſchweift iſt. Das Weſen eines Dinges iſt eben der Grund, woraus die Eigenſchaften und Wirkungen deſſelben hergeleitet, und verſtändlich erklärt werden können. Es wird alſo dem Leſer nicht zuwidar ſeyn, wenn ich eine ſo wichtige Wahrheit noch beibringe. Es verſtehen aber die Weltweiſen durch das Weſen dasjenige, was ſich von einem Dinge zuerſt gedenken läßt. Nun iſt wohl die innere Möglichkeit eines Dinges, dadurch es von einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt frey iſt, unſtreitig das erſte, welches man ſich an einem Dinge gedenken kann. Denn eben deswegen iſt es ein Ding, weil es möglich iſt, das iſt, weil man in demſelben nichts antreffen kann, das einander widerſpricht. Da nun die Dinge in der Welt nicht einerley Art ſind, ſondern ein jedes ſeine beſondern Eigenſchaften hat, die ſich von ihm nicht trennen laſſen, ſo lange es dasjenige iſt und bleibt, was es ſeyn ſoll; die Eigenſchaften aber ihrem zureichenden Grund in dem Weſen eines Dinges haben; ſo iſt klar, daß ein jedwedes Ding ſein eigen Weſen haben müſſe. Man erkennet demnach das Weſen eines Dinges, wenn man verſteht, wodurch es in ſeiner Art beſtimmt iſt. Dieſes nun bey der Seele zu finden, müſſen wir uns mit derſelben etwas mehr bekannt machen und zuförderſt ſehen, ob auch ein ſolches Ding, welches wir die Seele nennen, würklich vorhanden iſt.

Nemlich wir nehmen bey uns wahr, daß wir uns unſer bewußt ſind. Wenn wir aber ſagen, wir ſind uns unſer bewußt: ſo iſt das ſo viel geſagt, wir haben Vorſtellungen von Veränderungen in uns, z. E. daß wir empfinden, urtheilen, ſchließen, wollen, und nicht wollen. Wir wiſſen auch, daß wir dieſe Vorſtellungen haben, indem wir uns von denſelben unterſcheiden, und erkennen, daß wir nicht die Vorſtellungen ſelbſt ſind, und wir können ſie auch behalten. Dergleichen treffen wir bey keinen Körpern an. In einem Spiegel finden ſich zwar auch Vorſtellungen, wenn Ob-

Schreibtafel ſey, worauf noch nichts geſchrieben, die alſo nach dem Ariſtoteles und dem Verfaſſer des Verſuches tabula

Objekte vor ihm geſtellt werden; allein er iſt ſich nicht derſelben bewußt, und kann ſie auch nicht behalten, wenn die Objekte weg ſind. In unſerm Bewußtſeyn giebt ſich nicht vieles zu erkennen, das neben einander wäre. Niemand ſtellt ſich dasjenige, was zum Bewußtſeyn gehört, in einem engen Raume vor, der dadurch erfüllt würde, wie bey den Körpern und deſſen Theilen geſchieht. Denn in dieſem erkennet man vieles, das neben einander iſt, das einen Raum erfüllt und Ausdehnung hat. Hieraus erhellet klar, daß das Bewußtſeyn von dem Körper und deſſen Theilen unterſchieden iſt; folglich gehört es nicht unter das Viele, das bey dem Körper anzutreffen und ihm eigen iſt. Gleichwohl aber iſt es nicht von ſich etwas: denn wir ſind uns wohl bewußt; wir ſind aber nicht das Bewußtſeyn ſelbſt. Derowegen iſt es in einem beſondern Dinge, das von dem Körper unterſchieden iſt, und ſeine eigne Kraft hat, dadurch es das Bewußtſeyn in ſich hervorbringt. Was nun eine würkende Kraft beſitzt, das nennen wir eine Subſtanz: und alſo iſt ein zureichender Grund vorhanden, warum wir neben unſerm Körper noch eine Subſtanz, nemlich eine Seele behaupten. In der Welt giebt es zweierley Subſtanzen, zuſammengeſetzte die aus Theilen beſtehen, welche außer und neben einander ſind; und einfache, die gar keine Theile haben. Da nun die Seele von dem Körper unterſchieden iſt; ſo muß dieſelbe nothwendig eine einfache Subſtanz ausmachen. Sie kann auch nicht mehr als eine einzige Kraft haben. Eine Kraft beſteht in einer ſteten Bemühung zu wirken. Hätte nun die Seele verſchiedene Kräfte: ſo müßte ſie auch zugleich verſchiedene Bemühungen haben, welches bey einer einfachen Subſtanz nicht angeht.

Bey dieſer unſrer Seele nehmen wir ferner wahr, daß ſie ſich nicht nur ihrer ſelbſt, ſondern auch andrer Dinge auſſer ſich bewußt iſt, das iſt, daß ſie von den Dingen oder Körpern außer ſich Vorſtellungen hat, und dieſelben von ſich unterſcheidet. Dieſe Vorſtellungen macht ſie ſich, wenn die Körper von auſſem, die ſinnlichen Gliedmaßen ihres Körpers rühren, und Veränderungen in ſelbigen verurſachen, die wir daher ſinnliche Empfindungen nennen. Und von den Vorſtellungen der ſinnlichen Empfindungen hängen denn alle die andern Veränderungen in der Seele ab, und nehmen daher allmählich ihren Urſprung. Denn die Einbildungen ſind nichts

bula raſa iſt; ob demzufolge alles, was in dieſelbe gegraben und gezeichnet iſt, lediglich von den Sinnen und aus der Er-

nichts anders, als wiederhervorgebrachte Ideen von abweſenden ſinnlichen Dingen. Die Einbildungskraft kann auch nicht eine ſolche Idee wiederhervorbringen, wofern nicht die Sinne zum wenigſten einen Theil davon, oder ſonſt etwas ähnliches davon vorſtellen. Denn außer, daß eine aufmerkſame Beobachtung ſolches zur Gnüge zeigt, ſo wäre kein zureichender Grund vorhanden, warum vielmehr dieſe, als eine andre Einbildung zum Vorſchein kommen ſollte. Auch der Traum und deſſen Fortſetzung nehmen von einer ſinnlichen Empfindung, die ſich im Leibe ereignet, ihren Anfang. Wenn wir dichten, ſetzen wir aus vorhin bekannten Theilen körperlicher Dinge etwas neues zuſammen, welches ohne vorhergegangne ſinnliche Empfindung nicht geſchehn kann. Vermittelſt des Gedächtniſſes erkennen wir die wider hervorgebrachten Begriffe, und verſichern uns, daß es eben dieſelben ſind, die wir ſonſt ſchon empfunden haben. Und bey der Erinnerung bemühen wir uns, die erlangten Begriffe entweder vermittelſt der Sinne, oder der Einbildungskraft, wieder hervorzubringen, und ſie wieder zu erkennen. Beides aber ſetzt eine ſinnliche Empfindung zum voraus. Die Aufmerkſamkeit und des Ueberdenken beſchäftigen ſich mit Empfindungen in der Seele; ſie mögen nun durch die Sinne, oder durch die Einbildungskraft, hervorgebracht werden: folglich muß in beiden Fällen eine ſinnliche Empfindung vorhergegangen ſeyn. Sehen wir den Verſtand an, dadurch ſich die Seele die Dinge deutlich vorſtellt: ſo treffen wir ein gleiches bey ihm an. Sowohl ſeine allgemeinen Begriffe, die er vermittelſt der Abſonderung erlangt, als die anſchauenden Urtheile, ſetzen ſinnliche Empfindungen zum voraus, und des Schließen nimmt allezeit von einem anſchauenden Urtheile ſeinen Anfang. Und was endlich die ſinnliche Begierde und Verabſcheuung, und den Willen anbetrift, ſo kann keines davon in der Seele, ohne eine vorhergehende Erkenntniß, dadurch eine Sache gut oder böſe vorgeſtellt wird, entſtehen; und alſo geben auch da die ſinnlichen Empfindungen den zureichenden Grund ab.

Da nun ſolchergeſtallt alle Veränderungen in der Seele ſich von den ſinnlichen Empfindungen herſchreiben, die in derſelben entſtehen, wenn die Körper unſere Sinne rühren: ſo ſtellt ſich die Seele die Welt, oder ſo viel von derſelben, und das oft deutlich vor, als es die Stellung ihres Kör-

Erfahrung abgeleitet werden müſſe? oder ob ſie den Urſtoff unſrer Begriffe, und unſrer ganzen Erkenntniß urſprünglich in ſich enthalte, ſo daß ſie die äußern Gegenſtände nur gelegentlich gleichſam erwecken, und hervorbringen. Dieſe Meinung vertheidigten Plato, die Schule, und noch jetzt alle die, welche die Stelle des heiligen Paulus, wie er ſagt, **das Geſetz Gottes ſey in das Herz geſchrieben,** in dieſem Sinne nehmen. Die Stoiker nannten dieſe erſte Gründe allgemeine Begriffe, (notiones communes, prolepſes *), das heißt, Grundſätze, die für bewieſen angenommen

Körpers in der Welt, und die Beſchaffenheit der ſinnlichen Gliedmaſſen deſſelben verſtattet. Da ferner alle Würkungen der Seele von ihrer Kraft herrühren: ſo hat ſie eine Kraft, ſich die Welt vorzuſtellen, und zwar nach dem Stande ihres Körpers in der Welt, und nach der Beſchaffenheit ſeiner ſinnlichen Gliedmaßen. Nun hat aber die Seele, wie oben erwieſen worden, nur eine einzige Kraft, von welcher alle Veränderungen in derſelben herkommen; und alſo muß von dieſer Kraft, dadurch die Seele ſich die Welt vorſtellt, auch alles übrige herrühren, das wir in derſelben antreffen. Weil demnach dieſe Kraft der Grund von allen Veränderungen iſt, die ſich in der Seele ereignen: ſo macht ſie das Weſen der Seele aus; und ſie iſt das erſte was ſich von derſelben gedenken läßt, und wodurch ſie in ihrer Art beſtimmt wird. Und da durch die Natur nichts anders verſtanden wird, als die würkende Kraft, in ſo weit ſie durch das Weſen eines Dinges in ihrer Art beſtimmt wird: ſo können wir nun auch leicht wiſſen, was die Natur der Seele ſey, nemlich eben die Kraft, dadurch ſie ſich die Welt vorſtellt. Wir können nun auch leicht wiſſen, in wie weit unſre Begriffe bey ihrer Bildung von der Materie abhangen. Dieſen ſchönen Begriff von dem Weſen der Seele, haben wir der Entdeckung unſers großen Weltweiſen, des Freiherrn von Leibnitz zu danken, wie aus ſeiner Monadologie §. 64 zu erſehen iſt. Es hat ihn auch der Freiherr von Wolff, der nicht weniger den Namen eines großen Weltweiſen verdient, nach ſeiner Erfindungskunſt ſo gefunden, in grösſeres Licht geſetzet und viel daraus demonſtrirt. S. deſſen Pſychol. Ral. Scol. I. c. 1. §. 10 ſeq.

Anm. des Herrn Poley.

*) Die Stoiker hielten nichts von angebohrnen Begriffen, ſie glaubten vielmehr, daß es ausgemacht ſey, daß nichts in der Seele,

men werden. Die Mathematiker geben ihnen den Namen notiones communes, (κοινὰς ἐννοίας). Die neuern Philoſophen haben noch andre Benennungen erfunden, und **Julius Skaliger** nennte ſie ſemina alternitatis, zopyra, gleichſam als wollte er ſagen, ſie wären ein lebendiges Feuer, lichtvolle, tief in uns verborgene Züge, welche unſre Sinne, und die äußern Objekte gleich den Funken, die man mit einem Stahle in dem Feuerzeuge ſchlägt, hervorbrächten. Deshalb glaubt man nicht ohne Grund, daß ſie etwas göttliches, geiſtiges, und ewiges in ſich faſſen, ſo man beſonders bey nothwendigen Wahrheiten bemerkt. Daraus entſteht noch eine andre Frage: ob nemlich die Wahrheiten von der Erfahrung, von der Induktion und von Beiſpielen abhängen? oder, ob einige derſelben aus einem andern Grunde hergeleitet werden müſſen? Denn, iſt es erſt einmal bewieſen, daß man etwas ohne vorherangeſtellte Verſuche eingeſetzt habe, ſo tragen wir ganz gewiß von unſrer Seite etwas dazu bey. So einen großen Einfluß auch die Sinne auf unſre würkliche Erkenntniß haben, ſo können ſie uns doch nur Beiſpiele, das heißt, beſondre oder individuelle Wahrheiten an die Hand geben, mithin nicht zu allen

Seele, und deren Verſtand ſeyn könne, was nicht zuvor in den Sinnen geweſen; und dies bewieſen ſie kurz und gut aus einen andern angenommenen Satze, der alſo lautet: die Seele entſteht mit der Geburth des Menſchen zugleich, und iſt ein Theilchen der allgemeinen Weltſeele. Dies war auch die Meinung des Plato, und vor ihm des Pythagoras. Man ſehe darüber Jakob Thomaſius diſſert. XIV. de exuſt. mundi ſtoica, pag. 249 ſeq. Die Ideen rührten alſo von der Würkung der äußern Gegenſtände auf die Seele, welches ſie Φαντασιας, nannten: oder auch daher, daß ſie von dieſen einzelnen Vorſtellungen, die ſie mit den Namen προληψεις bezeichneten, ſich allgemeine abzogen. Vortreflich hat Lipſius in ſeinen diſſert. ſiue phyſiolog. ſtoicae libris tribus, p. 233, wo er zugleich dieſe Meinung gegen Galiläi vertheidigt, dieſes auseinandergeſetzt. Es wird dieſe Lehre von dem Herrn von Leibniz in der Folge unterſucht, wohin ich alſo die weitere Ausführung verſpare.

Anm. des Ueberſ.

allen Arten derſelben verhelfen. Nun ſind aber Beiſpiele, die eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, von welcher Gattung ſie auch ſeyn möge, unzureichend, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu erweiſen; weil das, was ſich einmal zuträgt, nicht immer zutragen wird. So haben, zum Beiſpiel, die Griechen, die Römer, und alle andre Völker von jeher bemerkt, daß noch vor Ablauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht, und die Nacht in Tag verwandle. Wollte man dieſe Regel für allgemein ausgeben, ſo würde man ſich gewaltig irren, da in Nova Zembla gerade das Gegentheil beobachtet worden iſt. Auch ſo gar in unſerm Klima würde man ſich nicht weniger betrügen, wenn man dies für eine nothwendige und ewige Wahrheit halten wollten; da die Erde und die Sonne auf keine nothwendige Weiſe exiſtiren, und vielleicht einmal eine Zeit kommen wird, wo dieſe Geſtirne, und das ganze Syſtem des Himmels, wenigſtens nicht in ihrer gegenwärtigen äußern Geſtalt mehr ſeyn werden.

Hieraus kann man folgern, daß die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik, beſonders in der Arithmetik und Geometrie antreffen, auf Grundſätzen beruhen müſſen, deren Beweis weder von einzelnen Beiſpielen, noch von dem Zeugniſſe der Sinnen abhänget, ob wir gleich ohne Beihülfe derſelben niemals an ſie würden denken können. Dies muß man ſorgfältig von einander unterſcheiden. Euklides verſtand es bereits ſehr gut, da er das, was er durch Figuren, und Verſuche, die in die Sinne fielen, auſſer Zweifel ſetzen konnte, noch überdem aus allgemeinen Vernunftſchlüſſen herleitete. Die Logik, die Methaphyſik, und die Moral, wovon jene die natürliche Theologie, und dieſe die natürliche Rechtsgelährtheit ausmachet, ſind von dergleichen Wahrheiten voll. Mithin müſſen ſie aus innren Gründen, die man angeborne nennet, hergeleitet werden.

Es wäre nun freilich eine ſehr ungereimte Einbildung, wenn man dieſe ewige Geſetze der Vernunft in der

Seele ſo ganz offenbar leſen wollte, als man ehemals des Prätors Edikt ohne viele Mühe und Auslegungskunſt anzuwenden auf ſeinem **Album** leſen konnte. Es ſey uns genug, ſie durch die Hülfe der Aufmerkſamkeit, zu welcher Sinne Gelegenheit geben, entdecken zu dürfen. Erfahrungen und Verſuche beſtätigen das Raiſonnement unſrer Vernunft faſt eben ſo, als die Proben in der Rechenkunſt dazu dienen, daß man ſich für allem Irthum in der Berechnung deſto beſſer hüten lerne, zumal wann die Exempel lang ſind. Eben dadurch unterſcheiden ſich auch die Kenntniſſe des Menſchen von der Erkenntniß der Thiere. Dieſe ſind bloß empiriſch, und richten ihre Handlungen lediglich nach Beiſpielen ein. So viel ſich über ihre Natur mit Gewißheit beſtimmen läßt, ſo kommen ſie niemals ſo weit, daß ſie ſchlechterdings nothwendige Sätze machen ſollten. Die Menſchen können demonſtrativiſche Wiſſenſchaften erlernen; die Thiere haben zwar das Vermögen, Folgerungen zu machen, es ſtehet aber doch weit unter der Vernunft des Menſchen. Die Folgerungen, die die Thiere machen, haben ſehr viel Aehnlichkeit mit denen, welche ein bloſſer Empiriker macht, wenn er glaubt, das, was in einigen Fällen geſchehen iſt, werde in allen geſchehen, ohne daß er beurtheilen kann, ob auch in dem letzteren Falle dieſelben Urſachen vorhanden ſind, welche in dem vorhergehenden ſtatt fanden. Hieraus läßt ſich erklären, woher es komme, daß man die Thiere ſo leichte fänget, und daß ſich der Empiriker ſo bald irren könne. So gar erfahrne, und alte Leute ſind nicht ganz von dieſem Fehler frey, wenn ſie ſich auf ihre gehabte Erfahrung zu ſehr verlaſſen, wie ſich das wohl in Civil und Militairdienſten zuweilen eräugnet. Sie ſcheinen es auſſer Acht zu laſſen, daß ſich die Welt von Tag zu Tag ändere, und daß die Menſchen immer klüger und geſchickter werden, und auf unzählich viel neue Kunſtgriffe fallen; da hingegen die Hirſche und Haſen des jetzigen Jahrhunderts nicht klüger und liſtiger ſind, als in dem vergangnen. Die Folgerungen, welche die Thiere machen, ſind nur ein Schatten von Schlüſſen, ein Zuſammenhang einer Einbildung

und gleichſam ein Uebergang eines Bildes zu dem andern, weil ſie, ſo oft ihnen ein neuer dem vorigen ähnlicher Fall aufſtößt, das, was ſie in jenem fanden, auch in dieſen erwarten, und die mannichfaltigen Umſtände als würklich unter einander verbunden halten, da es doch nur ihre Bilder in dem Gedächtniſſe ſind. Allerdings iſt der Rath gut, den uns die Vernunft giebt, das gewöhnlicherweiſe in der Zukunft zu erwarten, was ſich aus einer langen Reihe gehabter Erfahrungen wahrſcheinlich herleiten läßt. Demohnerachtet iſt es noch keine untrügliche und nothwendige Wahrheit, und der Erfolg kann oft übel ausfallen, wenn man es am wenigſten vermuthet, da die Gründe, die bis jetzt ſtatt gefunden und jenes verurſacht haben, ſich leicht abändern können. Aus dieſem Grunde legen auch die klügſten Leute nicht zu viel Werth auf dieſelbe, und verlaſſen ſich nie ſo blindlings auf ihre Ausſprüche, daß ſie nicht dies Faktum vernünftig unterſuchen, und wenn es möglich iſt, die Urſachen derſelben penetriren und entſcheiden ſollten, wo die Ausname zu machen ſey. Die Vernunft allein kann ſichre, und gewiſſe Regeln ertheilen. Sie kann das erſetzen, was jenen fehlet, die nicht von der Art ſind; ſie macht die nöthigen Ausnamen, und findet endlich manche Verbindungen, denen ſie die Kraft einer nothwendigen Folgerung giebt. Daher ſetzt ſie uns auch oft in den Stand, etwas vorauszuſehen, ohne vorher über die ſinnliche Verbindung ſeines Bildes Verſuche anzuſtellen. Die Thiere mußten dies vorher ſchlechterdings thun, folglich wird der Menſch gerade durch das von ihnen unterſchieden, was jenen innren Gründen der ewigen Wahrheiten das Wort redet.

Vielleicht denkt der gelehrte Verfaſſer des Verſuches nicht ſo ganz auſſerordentlich verſchieden. Im ganzen erſten Buch bemüht er ſich zwar, die angebornen Erkenntniſſe, in gewiſſem Sinne genommen, zu widerlegen; im Anfange des zweiten aber, und noch weiter in der Folge kann er doch nicht läugnen, daß die Ideen, die nicht aus der Empfindung entſtehen, nothwendig aus der Reflektion hergeleitet werden müſſen.

müſſen. Nun iſt aber die Reflection nichts anders, als die Aufmerkſamkeit auf das, was in uns iſt. Die Sinne können uns indeſſen was wir bereits innerhalb unſrer haben, nicht erſt geben. Sollte man nun wohl noch läugnen, daß es ſehr viel Angebohrnes in unſrer Seele gebe, da wir uns ſelbſt gleichſam angebohren ſind? daß das **Seyn**, die **Einheit**, die **Subſtanz**, die **Dauer**, die **Veränderung**, die **Wirkung**, die **Perception**, das **Vergnügen**, daß tauſend andre Objekte unſrer intellektuellen Ideen in uns liegen? da alle dieſe Objekte unſerm Verſtande unmittelbar, und beſtändig gegenwärtig ſind (obgleich die mannigfaltigen Zerſtreuungen, und Sorgen des Lebens verurſachen, daß wir uns derſelben nicht ſtets bewußt ſind,) ſo ſollte ich glauben, es könne auf die Art in der Behauptung, daß unſre Ideen, und alles, was von ihnen abhängt, und angebohren ſind, nichts ſeltſames, noch weniger ein Widerſpruch liegen.

Ich habe das Bild einer Tafel von Marmor, welche mit vielen Adern durchwachſen iſt, lieber gewählt, als einer ganz glatten Marmorplatte, oder ganz leeren Schreibtafel, — die Philoſophen paſſen dieſe Vergleichung der Seele an, die ſie **tabula raſa** nennen. Wäre die Seele ſolchen ganz leeren Pergamentafeln ähnlich, ſo würden ſich die Wahrheiten in uns gerade ſo verhalten, wie die Figur des Herkules auf einer Marmortafel, wenn der Marmor, ſo zu reden ganz gleichgültig iſt, ob er dieſe oder eine andre Figur annehme, oder nicht. Iſt aber die Platte mit Adern durchwachſen, die die Figur des Herkules vor andern bezeichnen könnten, ſo wäre ſie weit geſchickter dazu, und Herkules würde in gewiſſem Sinne auf dieſelbe eingegraben ſeyn, ob es gleich Arbeit und Mühe koſten würde, dieſe Adern zu finden, ſie durch die Politur, von aller Unreinigkeit zu ſäubern, und alles das abzupfeilen, was dem Bilde Abbruch thun könnte. So ſind uns auch die Begriffe und Wahrheiten angebohren, als gewiße Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten, oder als natürliche Kräfte; nicht

aber als Handlungen, ob gleich manche ganz unmerkliche Handlungen dieſe natürlichen Kräfte begleiten, und mit denſelben in unzertrennlicher Verbindung ſtehen.

Der Verfaßer des Verſuchs ſcheint behaupten zu wollen, daß in uns nichts wäre, was an und vor ſich ſelbſt die Kräfte *) zu wirken hätte, daß ſogar nichts in uns läge, deſſen wir uns zu allen Zeiten wirklich bewußt wären. Im Ernſte, und nach der Strenge kann er indeſſen dieſe Meinung nicht vertheidigen. Sie würde ſich ſonſt zu ſehr den Paradoxen und Seltſamen nähern. Denn, ob wir uns gleich der erlangten Fertigkeiten nicht immer bewußt ſind, und der in unſerm Gedächtniſſe aufbehaltene Vorrath von Wahrheiten uns nicht beſtändig zu Hülfe eilt, wenn wir es wünſchen; ſo rufen wir ſie doch bey der unbeträchtlichſten Gelegenheit wieder in die Seele zurück, und erinnern uns derſelben eben ſobald, als ein Lied wieder ins Gedächtniß kommt, wenn uns nur die erſte Strophe einfällt. In andern Stellen ſeines Werks ſchränkt er auch ſeinen Satz ein, wenn er ſagt, es befinde ſich nichts in uns, deſſen wir uns nicht wenigſtens ehemals bewußt geweſen wären. Allein nicht zu gedenken, daß es ſich durch die Vernunft allein gar nicht beſtimmen läßt, wie weit unſre gehabte Apperceptionen, die wir vielleicht vergeſſen haben, ſich erſtrecken konnten, zumal wenn man die **Reminiscenz der Platoniker** annehmen will, die, ſo fabelhaft ſie auch ſeyn mag, mit einer ganz leeren Vernunft wenigſtens in keinem Widerſpruche ſtehet; dies nicht einmal zu gedenken, warum ſollen wir denn alles durch Apperceptionen der äuſſerlichen Gegenſtände erlangt haben, und warum ſoll gar nichts in uns ſelbſt verborgen liegen? Iſt denn unſre Seele ganz allein ſo leer, daß ſie ohne entlehnte Bilder von auſſen, gar nichts ſeyn kann? Dieſe Meinung kann ein ſo ſcharfſinniger Gelehrter ganz gewiß nicht angenommen haben. Wo wird

*) Ich habe hier das Wort *virtuel* umſchrieben. In der Folge werde ich es durch das kraftvolle überſetzen.
Anm. des Ueberſ.

wird man denn zwey Pergamentafeln finden, die nicht ſchon ihrer Natur nach in einigen Stücken verſchieden ſind? Hat man ſchon eine ganz glatte, und vollkommen gleiche Tafel geſehen? warum ſollten wir uns nun nicht aus unſerm eignen Fundus irgend ein Object zum Nachdenken bilden können, wenn wir in demſelben emſig genug forſchen und arbeiten wollen? Im Grunde betrachtet iſt alſo wohl ſeine Meinung von der allgemeinen, die ich auch vertheidige, nicht verſchieden, in ſofern er nemlich zwey Erkenntnisquellen annimmt, die **Sinne**, und die **Reflektion.**

Ich glaube nicht, daß ſich dieſer Gelehrte mit mir und den Karteſianern ſo bequem vereinigen laſſen werde, wenn er annimmt, daß die Seele nicht immer denke, und daß ſie dann, wenn ſie ſchläft, und nicht träumt, ohne Vorſtellungen ſey. So wie die Körper ohne Bewegung ſteigen können, ſagt er, ſo können auch die Seelen ohne Gedanken ſeyn. Hierauf antworte ich nicht ſo, wie man gewöhnlicherweiſe zu antworten pflegt. Ich nehme an, daß keine einzige Subſtanz ſeyn könne, die ihrer Natur nach nicht wirken ſollte, ſo wie es keinen Körper ohne Bewegung giebt. Schon die Erfahrung redet mir das Wort. Man leſe nur das Werk nach, das der große **Boyle** gegen dieſe **uneingeſchränkte Ruhe** (repos abſolu) ſchrieb, und man wird ſich davon auf das baldigſte überzeugen. Allein auch die Vernunft iſt auf meiner Seite. Darinn liegt eben einer der Gründe, weswegen ich die Atomen verwerfe. Auſſerdem giebt es noch ungemein viele Beweiſe, daß in einem jeden Augenblicke unzählig viele Vorſtellungen in uns liegen, ob wir uns gleich derſelben nicht bewußt ſind, und über ſie nicht reflektiren; daß folglich in unſrer Seele viele Veränderungen vorgehn, die wir nicht gewahr werden, weil ihre Eindrücke entweder zu klein, oder in zu großer Anzahl, oder zu einförmig ſind, und alſo einzeln betrachtet nicht genug unterſcheidendes haben; hingegen in Verbindung mit

andern allerdings nicht geringe Wirkungen äuſſern und mit mehrern vergeſellſchaftet, wenigſtens auf eine verworrne Weiſe empfunden werden können. So verurſacht die Gewohnheit, daß wir das Geräuſche einer Mühle, oder das Getöſe eines Waſſerfalls nicht mehr hören, wenn wir eine Zeitlang nahe bey denſelben gewohnt haben. Nicht als wenn die Bewegung der Mühle, und des Waſſerfalls, auf unſre Organen nicht mehr wirkte, und, als wenn in unſrer Seele nichts mehr vorgienge, was, vermöge ihrer Verbindung mit dem Körper, mit jenem in Beziehung ſteht. Die Urſache dieſes Phänomens iſt vielmehr dieſe: Die Eindrücke in der Seele und im Körper, haben den Reiz der Neuheit verloren, und ſind folglich nicht mehr ſtark genug, um die Aufmerkſamkeit, und das Gedächtniß zu beſchäftigen, die ſich nach wichtigern Gegenſtänden ſehnen. *)

Alle Aufmerkſamkeit ſetzt das Gedächtniß voraus. Wenn wir, damit ich mich dieſes Ausdrucks bediene, nicht vorher erinnert werden, auf dieſe oder jene gegenwärtige Vorſtellung Acht zu haben, ſo laſſen wir ſie vorübereilen, ohne über ſie zu reflektiren, ſogar zum öftern, ohne ſie zu bemerken. Erinnert uns hingegen jemand ſogleich und augenblicklich (incontinent) daran, macht er uns, zum Beyſpiele auf ein gewiſſes Geräuſch, das wir gehört haben, aufmerkſam, ſo werden wir uns bald wieder bewußt ſeyn, und wenigſtens einige Empfindung davon gehabt zu haben erinnern. Es ſind alſo Vorſtellungen, deren wir uns nicht ſogleich bewußt waren, wo die Apperception nur erſt alsdann hinzukam, wenn man uns daran erinnerte, ſo kurz auch die Zwiſchenzeit geweſen ſeyn mochte.

Um

*) Eben hieraus läßt ſich auch füglich erklären, woher es komme, daß, wenn man geraume Zeit nahe bey einer Waſſermühle gewohnt hat, und ſeine Wohnung mit einer andern vertauſchet, man im Anfange nicht ſchlafen könne, daß hingegen im entgegengeſetzten Falle jemand, der an einen ſolchen Ort zieht, wo er das Mühlengeräuſche, hört, im Anfange die Nacht ſchlaflos zubringen werde.

Anm. des Ueberſ.

Um über dergleichen kleine Vorſtellungen, die wir in der großen Menge nicht gut unterſcheiden können, beſſer urtheilen zu können, pflege ich immer das Getöſe, und Geräuſch des Meeres, das man an den Ufer deſſelben höret, als ein Beyſpiel zu wählen. Damit man dieſes Geräuſch vornemlich höre, ſo muß man die einzelnen Theile, die das Ganze ausmachen, folglich das Geräuſch einer jeden Welle hören; obgleich ein jedes dieſer geringern Geräuſche, nur in der konfuſen Verbindung mit allen andern unterſchieden werden kann, und gar nicht bemerkt werden würde, wenn die Welle, die daſſelbe verurſacht, die einzige in ihrer Art wäre. Die Bewegung dieſer Welle muß uns doch einigermaſſen erſchüttern; wir müſſen von einem jedem einzelnen Geräuſche, ſo klein und ſchwach es auch ſey, einige Vorſtellungen haben; ſonſt würden wir von [den andern hundert tauſend Wellen, und dem Geräuſche, das ſie machen, keine Vorſtellung haben, denn hunderttauſend **Nichts** können auch nicht das geringſte zu Stande bringen. Wir ſchlafen ferner nie ſo feſte, daß wir nicht einige, obgleich ſchwache und verworrene Empfindungen haben ſollten. Das ſtärkſte Geräuſch würde nicht vermögend ſeyn, uns aus dem Schlafe zu erwecken, wenn wir nicht von dem, wiewohl unbeträchtlichen Anfange deſſelben einige Vorſtellung hätten. Man würde niemals, wenn man auch die größte Gewalt anwenden wollte, einen Strick zerreiſſen könne, wenn man ihn nicht vorher mit einem geringern Grade von Kräften etwas ausſpannen und in die länge ziehen wollte, obgleich dieſe kleine Ausdehnung ganz unmerklich iſt.

Dieſe kleine Vorſtellungen haben 'alſo' mehr Kraft, als man denken ſollte. Sie ſchaffen ein Etwas, ich weis ſelbſt nicht, wie ich es nennen ſoll. Sie bilden den Geſchmack. Sie laſſen von den Beſchaffenheiten Bilder entſtehen, die einzeln betrachtet nur dunkel, und ſchwach, mit andern verbunden ſehr klar und lichtvoll ſind. Sie verurſachen den Eindruck, den die Körper, die uns um-

 ringen,

ringen, und das Unendliche einſchließen, auf uns machen. Sie verbinden ein jedes einzelnes Ding mit der ganzen Schöpfung. Man kann ſo gar ſagen, daß durch dieſe kleinen Vorſtellungen, das Gegenwärtige ſowohl das Zukünftige, als das Vergangene in ſich faſſe; daß alles in der vortreflichſten Harmonie ſey, (συμπνοια πάντα, wie Hippokrates ſagt,) daß ſo durchdringende Augen, wie die Augen Gottes, in der kleinſten Subſtanz die Veränderungen der ganzen Welt leſen könnten.

Quae ſint, quae fuerint, quae mox futura trahantur, dieſe nicht in die Sinne fallende Vorſtellungen bezeichnen und beſtimmen ein und daſſelbe Individuum, welches durch die Züge, die ſie von dem vergangnen Zuſtande deſſelben erhalten, indem ſie ihn mit dem gegenwärtigen verbinden, merklich charakteriſirt wird. Ein höhrer Geiſt kann ſie genau erkennen, wenn auch das Individuum ſie nicht mehr empfände, und ſich ihrer nicht mehr erinnern würde. Sie zeigen ſogar den Weg, durch gewiſſe ſtufenweisgehende Entwicklungen, die ſich dereinſt ereignen werden, wieder zu dieſer Erinnrungskraft zu kommen. Daher iſt der Tod auch nur ein Schlaf, und wird es nicht einmal auf immer bleiben, weil in demſelben die Vorſtellungen nur deutlich zu ſeyn aufhören, und ſich bey den Thieren in einen Zuſtand der Konfuſion verwandeln, der das Bewußtſeyn zwar aufhebt, aber doch nicht immer dauren wird.

Eben aus dieſen kleinen unempfindbaren Vorſtellungen, erkläre ich dieſe erhabne vorherbeſtimmte Harmonie der Seele und des Körpers, ſo wie auch aller Monaden, und einfachen Subſtanzen. Dieſe tritt an die Stelle des phyſiſchen Einfluſſes der Seele auf den Körper, und des Körpers auf die Seele, und erhebt, nach den Urtheil, das der Verfaſſer des beſten Wörterbuchs hievon fället, die göttlichen Vollkommenheiten auf ihre allerhöchſte Stufe. Dieſe kleine Vorſtellungen beſtimmen unſern Willen in außerordentlich vielen Gelegenheiten, ohne daß wir es merken und daran denken; — ſie verblenden den gemeinen Mann durch den Schein einer Gleichgültigkeit des Gleichgewichts,

wichts, (indifference d'equilibre) als wäre es uns gleichgültig, ob wir uns nach der rechten, oder nach der linken Seite hindrehten.

Ich darf hier nicht bemerken, da ich es in dem Buche ſelbſt thue, daß ſie an jener innren Unruhe Schuld ſind, welche, wie ich zeige, von dem Schmerze zwar nur wie das kleine von dem Groſſen unterſchieden iſt, die aber dem ohneracht et unſre Wünſche erfüllt, und uns Vergnügen verſchaft, gleich dem Salze, welches zwar auffällt und ſticht, aber der Zunge doch angenehm iſt. Dieſe unmerkliche Theile unſrer ſinnlichen Vorſtellungen verbinden die Vorſtellungen der Farben, der Wärme, und andrer ſinnlichen Beſchaffenheiten mit den Bewegungen der Körper, die ſich auf jene beziehen. Die Karteſianer, und ſelbſt der tiefſinnige Verfaſſer des Verſuchs, halten die Vorſtellungen, die wir uns von dieſen Beſchaffenheiten machen, für gleichgültig, für ſolche, die Gott nach ſeinem freien Belieben, ohne alle Rückſicht auf ein weſentliches Verhältniß, zwiſchen den Vorſtellungen und ihren Objekten, der Seele eingedruckt habe. Eine Meinung, die in meinen Augen viel ſeltſames hat, und der Weisheit des Schöpfers, die nichts ohne Abſichten thut, und alles in die ſchönſte Harmonie ſtellet, keinesweges anſtehet.

Dieſe nicht in die **Sinne fallende Vorſtellungen** haben in der **Pneumatik**, einen eben ſo großen Werth, als die kleinen Körper in der Naturlehre. Unter dem Vorwande, daß ſie nicht in das Gebiet der Sinne, und der ſinnlichen Vorſtellungen gehören, beyde verachten und für unnütz erklären wollen, bliebe gleich thöricht. **Nichts geſchiehet auf einmal**, und es iſt einer meiner vornehmſten und entſchiedenſten Grundſätze, daß **die Natur nichts durch einen Sprung thue.** Dies nennte ich das Geſetz der Kontinuität, da ich in den neuen Nachrichten der gelehrten Republick mich hierüber erklärte; – Die Anmerkung iſt in der Naturlehre von erheblichem Nutzen.

Dieſem Geſetze zu folge, gehen wir von dem Kleinen zum Großen, und umgekehrt von dem Großen zum Mittelmäßi-

mäßigen, und ſo ſtufenweiſe zu dem Kleinen zurück. Nach demſelben entſtehet niemals die Ruhe unmittelbar nach der Bewegung. Die Bewegung muß ſich nach und nach verringern, ſo wie man eine Linie, oder eine gewiſſe Weite nicht ſogleich zu Ende läuft, ſondern vorher eine kleinere Linie durchlaufen muß. Ich vermiſſe dieſes Geſetz bey allen Naturkundigen, die von den Geſetzen der Bewegung geſchrieben haben. Sie nehmen an, daß ein Körper in einem Augenblicke, eine der vorhergehenden entgegengeſetzte Bewegung erhalten könne. Hieraus folgt, daß die Vorſtellungen, die ſich bemerken laſſen, ſtufenweiſe aus andern entſtehen, die zu klein ſind, als daß ſie bemerkt werden könnten. Wollte man hierüber anders urtheilen, ſo würde man dadurch verrathen, daß man das Unendlichkleine, welches das Unendliche beſtändig in ſich faſſet, ſehr wenig kenne. Ich habe auch bereits angemerkt, daß, da ſich alles, ob ſchon auf eine unmerkbare Weiſe, vervielfältigt, zwey individuelle Dinge einander nicht ganz ähnlich ſeyn können, und mehr, als **der Zahl** nach, von einander verſchieden ſeyn müſſen. Daher ſind auch die leeren Tafeln der Seele, eine Seele ohne Gedanken, eine Subſtanz ohne Handlung; der leere Raum, die Atomen, die kleinen in Grunde nicht getheilten Theilchen der Materie, eine völlige Einförmigkeit in einer gewiſſen Zeit, oder an einem Orte, oder der Materie, die vollkommnen Kugeln des zweiten Elementes, die aus urſprünglichen vollkommnen Würfeln entſtehen, und tauſend andre Gedichte der Philoſophen nichts mehr, als leere Träume. Sie entſpringen aus den unvollſtändigen Begriffen, die ſie haben, und wiederſprechen der Natur der Dinge; ſie laſſen ſich mit unſrer Unwiſſenheit und ſo geringen Aufmerkſamkeit auf das, was nicht in die Sinne fällt, entſchuldigen; nur hüte man ſich, ſie zu vertheidigen, oder wohl gar auf Abſtraktionen des Verſtandes einzuſchränken, welcher das nicht läugnet, was er bey Seite legt, und woran er glaubt, daß es gegenwärtig nicht mehr in Betrachtung kommen dürfe.

Wollte man alles ſo gerade zu annehmen, wie man es uns ſagt, daß nemlich die Dinge, deren man ſich nicht bewußt iſt, ſich weder in der Seele, noch im Körper befinden, ſo würde man in der Philoſophie eben ſo verſtoßen, als in der Politik, indem man das μικρον, den unmerklichen Fortgang einer Sache nicht achtet; da doch die Abſtraktion kein Irthum iſt, wenn man nur nicht vergißt, daß das wirklich ſey, worauf man beim Abſtrahiren nicht Acht hat.

So machen es die Mathematiker, wenn ſie von vollkommnen Linien (lignes parfaites) von ganz einförmigen Bewegungen, und von andern wohlgeordneten Würkungen reden, ob gleich die **Materie**, (das iſt; die Vermiſchung der Würkungen, des Unendlichen, das uns umgiebt), beſtändig einige Ausnahme macht. Sie ſchlagen dieſen Weg ein, um die einzelnen Betrachtungen gehörig von einander zu unterſcheiden, um die Wirkungen auf ihre Gründe zurückzuführen, und daraus einige Folgerungen herleiten zu können: denn, je ſorgfältiger wir ſind, bey den Ueberlegungen, die wir anſtellen, nichts zu verſäumen, deſto enger hängt die Theorie mit der Praxis zuſammen. Indeſſen, es iſt ein Eigenthumsrecht, das nur der höchſten Vernunft, der nichts entgehet, zukommt, das Unendliche in ſeinem ganzen Umfange, alle Gründe, und alle Folgen deutlich zu begreifen. Wir können das Unendliche nur verworren erkennen, und höchſtens deutlich wiſſen, worinnen es beſtehe. Sonſt fällen wir über die Schönheit und Größe des Ganzen ſehr ſeltſame, und unrichtige Urtheile; ſo wie wir auch noch keine gute Phyſick, die die Natur der Dinge im Allgemeinen begreife, noch weniger eine brauchbare Pneumatick beſitzen, in der die Erkenntnis Gottes, der Seelen, und der einfachen Subſtanzen überhaupt hinlänglich gelehrt würde.

Eine ſolche Erkenntnis dieſer unbemerkbaren Vorſtellungen hilft auch ſehr viel zu einer richtigen Erklärung,

warum, und wie zwey menſchliche Seelen, oder zwey Dinge von einer und derſelben Art, nie ganz ähnlich aus den Händen des Schöpfers kommen, ſondern auf die Geſichts- und Standpunkte, die ihnen in dem Ganzen angewieſen ſind, allemal ihre urſprüngliche Beziehung haben. Dies folgt indeſſen bereits aus meiner vorigen Anmerkung über zwey Individua, daß nemlich **ihre Verſchiedenheit nicht blos nach den Zahlen berechnet werden müſſe.**

Noch in einem andern Stücke muß ich mich von der Meinung des Verfaſſers des Verſuches, und des größten Theiles unſrer neuen Philoſophen entfernen. Ich behaupte mit dem größern Theile der Weltweiſen des Alterthums, daß alle Genien, alle Seelen, und alle einfache erſchafne Subſtanzen einen Körper haben müſſen, und daß es keine einzige Seele gebe, welche gänzlich von demſelben getrennt ſeyn ſollte. Ich habe hierzu meine Gründe bereits a priori. Es wird ſich indeſſen noch auſſerdem der Vortheil bey dieſem Lehrſatze finden, daß er alle philoſophiſche Streitigkeiten über den Zuſtand der Seelen, über ihre beſtändige Erhaltung, über ihre Unſterblichkeit, über ihre würkende Kraft, auf einmal auflöſet und beantwortet. Denn, da der Unterſchied eines Zuſtandes derſelben von dem andern, entweder ganz und gar nicht, oder doch um mehr oder weniger merklich, mehr, oder weniger vollkommen, oder umgekehrt geweſen iſt; ſo läßt ſich ihr vergangener oder zukünftiger Zuſtand eben ſo leicht erklären, als der gegenwärtige. Es läßt ſich bey einigen Ueberlegungen, und Nachdenken, ſo gering es auch ſey, ſogleich begreifen, wie vernünftig dieſes ſey, und wie wenig natürliches ein Sprung, von einem Zuſtande in einen andern habe. Ich habe mich allemal gewundert, warum die Schule die Natur ohne Urſache hintangeſtellet, ſich ſo muthwillig in viele und groſze Schwierigkeiten eingelaſſen, und den ſtarken Geiſtern Gelegenheit zum Triumph gegeben habe; da doch bey dieſer Erklärungsart ihre Gegengründe auf einmal entkräftet werden. Denn die Erhaltung unſrer Seelen, oder nach meiner Meinung, die

Erhaltung des Thieres *) läßt ſich gewiß nicht ſchwerer und mühſamer begreifen, als das, was bey der Verwandlung einer Raupe in einen Schmetterling *) vorgeht, oder die Fort-

*) Um wie viel fruchtbarer die Philoſophie überhaupt, vorzüglich aber die Pſychologie geworden ſey, ſeit dem man Phyſick und Anatomie damit verbindet, wird wohl kein Freund der Wahrheit läugnen können. Wie ſchön iſt die Vorſtellung des Menſchen, ſo bald man zugleich auf ſeine thieriſche Oekonomie ſiehet.

Herr von Leibniz gebrauchte dieſe Vorſtellung ſehr glücklich; aber noch vollſtändiger hat Bonnet dieſen Begrif entwickelt. Ich möchte beinahe ſagen, daß man die Richtigkeit des Bonnetſchen Syſtems fühlen könne.

Größtentheils wird die Seelenlehre in Lehrbüchern und auf dem Katheder ganz mangelhaft vorgetragen. So große Verdienſte auch der ſeelige Wolf um das äuſſerliche Gewand der Philoſophie hat; ſo hat er doch den beträchtlichen Fehler begangen, daß er die Seele gar zu ſehr aus ihrer Verbindung mit dem Körper reißt, und ſie als ein unvermiſchtes Weſen betrachtet. Daher kommen manche ganz einſeitige Raiſonnements, denen es nicht nur zuweilen an Gemeinnützigkeit, ſondern nicht ſelten an Richtigkeit und Wahrheit fehlet.

Anm. des Ueberſetzers.

**) Das hier angeführte Beiſpiel der Verwandlung der Raupe in einem Schmetterling iſt allerdings wichtig und intereſſant. Ehe man anfieng zu zweifeln, ſagt Bonnet, über die organiſirten Körper, die Alten hätten wohl nicht alle Naturgeheimniſſe allein gehabt, betrachtete man die plötzliche Verwandlung der Raupe in den Schmetterling, als eine wahre Verwandlung, dabey man ſich wenig Mühe gab, das Wie zu erklären. Leute, welche die zweideutigen Erzeugungen, ohne Bedenken annehmen, konnten die nicht auch Verwandlungen glauben? Endlich aber kam die Zeit, da die Naturforſcher merkten, daß ſie Augen zum Sehen und Finger zum Zergliedern hätten. Man fieng das Beobachten und Zergliedern an, und die Verwandlungen verſchwanden. Man gieng ſoweit, daß man den Schmetterling in der Raupe ſelbſt ſuchte, und man war ſo glücklich, ihn darinn zu entdecken, u. ſ. w.

Anm. des Ueberſ.

Fortdauer der Gedanken in dem Schlaf, mit welchem Jeſus Chriſtus ſo treffend den Tod vergleichet. Ich habe ſchon einmal behauptet, daß kein Schlaf ewig dauren könne, und bey vernünftigen Seelen, die dazu beſtimmt ſind, daß ſie ihr Bewußtſeyn und ihre Perſöhnlichkeit in der Stadt Gottes behalten ſollen, und auf dieſe Art füglicher belohnt, und beſtraft werden können, entweder gar nicht ſtatt finde, oder doch nur eine ſehr kurze Zeit daure.

Anjetzt füge ich noch hinzu, daß überhaupt betrachtet keine einzige Unordnung in den ſichtbaren Organen im Stande ſey, eine gänzliche Unordnung in dem Thiere zu verurſachen, oder alle Organen zu zerſtören, und der Seele ihren organiſchen Körper, und die unauslöſchlichen Ueberbleibſel aller vorhergehenden Züge zu nehmen. Man hat die alte Lehre von gewiſſen feinen Körpern, der Engel, (womit man die Körperlichkeit der Engel ſelbſt vermiſchte), die Einbildung, daß es gewiſſe ganz abgeſonderte geiſtige Weſen gäbe, (wozu diejenigen, welche die Himmel des Ariſtoteles ſich fortwälzen laſſen, nicht wenig beigetragen haben), und endlich die ſo übel verſtandne Meinung, daß man die Fortdauer der Seelen der Thiere, ohne eine Seelenwandrung nicht glauben könne, zu geſchwinde und mit zu großer Eilfertigkeit angenommen; daher iſt es auch gekommen, daß man die natürliche Methode, die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu erklären, ganz vergeſſen hat. Man hat der natürlichen Religion dabey auch in gewiſſem Sinne Unrecht gethan, und eine nicht geringe Anzahl von Menſchen auf den irrigen Wahn gebracht, daß die Unſterblichkeit unſrer Seele nichts anders, als das Werk der wundervollen Gnade Gottes ſey. So gar der Verfaſſer des Verſuches ſpricht davon etwas zweifelhaft. Hievon werde ich aber bald mehr ſagen. Es wäre indeſſen ſehr zu wünſchen, daß die Vertheidiger ſeiner Meinung ſich ſo beſcheiden und behutſam ausgedruckt hätten, als er; da ſich mit Grunde befürchten läſſet, daß manche Gelehrte, die die Unſterblichkeit der Seele aus der Gnade herleiten, am Ende der Meinung der

Averoiſten, und einiger übelgeſinnten Quietiſten nahe kommen, welche lehrten, daß die Seele in dem Oceane der Gottheit verſchlungen, und mit ihm wieder vereiniget würde. Ein Begrif, deſſen Ungrund vielleicht in meinem Syſteme nur allein gezeiget wird.

Auch darinnen ſcheine ich mich von dem Verfaſſer des Verſuches zu entfernen, wenn er behauptet, daß der leere Raum zur Bewegung nothwendig und unentbehrlich ſey, weil er die kleinen Theile der Materie für unbewegſam und ſtarr hält. Wäre die Materie würklich aus ſolchen Theilen zuſammengeſetzt, ſo wäre die Bewegung in dem vollen Raume unmöglich, eben ſo, als in einem mit kleinen Kieſelſteinen angefüllten Zimmer, in dem ſich kein einziger leerer Raum befände. Ich gebe aber dieſe Hypotheſe nicht zu; wozu er auch keinen einzigen Grund gehabt zu haben ſcheint, ob er gleich glaubt, daß die Steifigkeit, oder die Kohäſion der kleinen Theile das Weſen des Körpers ausmache. Man muß ſich vielmehr den Raum, als etwas mit einer urſprünglich flüßigen, aller Arten der Theilbarkeit flüßigen, und aller Theilung und Unterabtheilung wirklich unterworfnen Materie Angefülltes, betrachten; wiewohl mit dem Unterſchiede, daß ſie wegen der Bewegungen, die an gewiſſen Theilen ſtärker, oder ſchwächer ſind, auch an denſelben in ungleiche Theile getheilet werden muß, und wirklich auch getheilet wird. Daher hat ſie auch an allen und jeden Orten einen gewiſſen Grad des Steifen ſowohl, als des Flüßigen, und es giebt keinen einzigen Körper, der hart oder flüßig im höchſten Grade ſey; oder man findet keinen einzigen Atomen, deſſen Härte nicht höher ſteigen könnte, und keine einzige gegen Theilbarkeit vollkommen gleichgültige Maſſe. Auf dieſe Art vernichten die Ordnung der Natur, und insbeſondre das Geſetz der Kontinuität, das eine ſo wohl, als das andre.

Ich habe gleichfals erwieſen, daß die **Kohäſion**, welche an und vor ſich ſelbſt betrachtet, weder eine Wirkung des Stoſſes, oder der Bewegung ſeyn würde, eine gewiſſe

An-

Anziehung (traction) in einen ſtrengen Sinn genommen verurſachen würde. Denn gäbe es einen urſprünglich ſteifen Körper, zum Beyſpiel, einen Atomen des Epikurs, der einen Theil in Form eines kleinen Hakens hätte, (denn man kann ſich die Atomen in vielerlei Figuren gedenken,) ſo würde dieſer Haken, wenn man ihn vorwärts fortſtieße, den ganzen übrigen Theil des Atomen, ich meine den Theil, den man nicht anſtöſſet, und der nicht in die Linie der Impulſion fället, mit ſich fortziehen. Der gelehrte Verfaſſer iſt ſelbſt wieder dieſe philoſophiſchen Anziehungen, ſo wie man ſie ehemals annahm! er bringt ſie lieber mit den Neuern auf einen Stos (impulſion) zurück, und glaubt, daß ein Theil der Materie nur dadurch auf den andern unmittelbar würken könne, daß er ihn in der Nähe fortſtößet. Hierinn haben auch die itzigen Weltweiſen offenbar Recht, weil ſich ſonſt bey dem Begriffe von Würkung nichts denken läßt.

Hier kann ich indeſſen die gröſte Beſcheidenheit, und das offenherzige Geſtändniß des Herrn Locke nicht verſchweigen, der in dieſer Materie ſeine Meinung widerrufen hat. Sie verdient um ſo viel größeres Lob, je größer die Bewundrung iſt, mit der man bey ſo vielen Gelegenheiten ſeinen tiefſinnigen Kopf beobachtet. Ich finde dieſe Wiederrufung in ſeiner Antwort auf den zweiten Brief des ſeeligen Biſchofs von Worceſter, die im Jahre 1699 gedruckt worden iſt, S. 288. **Ich geſtehe, ſagt er, daß ich behauptet habe, *) die Körper könnten nicht anders in einander würken, als durch den Stos. Dies war wirklich meine Meynung, als ich mein Werk ſchrieb, ſo wie ich mir auch noch itzt die Hand-**

*) S. 2tes Buch, 8tes Cap. §. II. Hiernächſt haben wir zu erwegen, heißt es, wie Körper, Begriffe in uns hervorbringen. Und da iſt es denn klar, daß es vermittelſt des Stoßens geſchieht, wodurch es einzig und allein begreiflich wird, wie die Körper in einander würken können.

Anm. des Ueberſ.

Handlung der Körper auf keine andre Weiſe begreiflich machen kann. Indeſſen hat mich doch nach und nach das vortrefliche Werk des großen Neuton gelehrt, daß es in aller Abſicht Eigenliebe und übertriebener Stolz ſeyn, die Allmacht Gottes nach unſern engen und eingeſchränkten Begriffen erklären zu wollen. Der Druck der Materie gegen die andre durch Mittel, die ich nicht begreifen kann, iſt nicht nur eine richtige Demonſtration, daß Gott, wenn es ihm gefällt, dem Körper Kräfte geben, und ſie auf eine ganz andre Art handeln laſſen könne, als ſich aus der gewöhnlichen Idee des Körpers, oder aus unſrer izigen Kenntniß der Eigenſchaften deſſelben herleiten läßt; es iſt auch eine gewiſſe Vermuthung, daß er es wirklich gethan hat. Ich will deßhalb in der nächſten Ausgabe meines Werks dieſe Stelle ändern. Ich finde auch, daß in der franzöſiſchen Ueberſetzung, die ſonder Zweifel nach den leztern Ausgaben angefertiget iſt, der eilfte Paragraph folgendergeſtalt geändert worden iſt. So viel wir einſehen können, iſt es klar, daß die Körper nicht anders, als durch den Stos auf einander wirken können. Denn es läßt ſich nicht denken, wie ein Körper auf etwas wirken könne, das er doch nicht berühret. Es hieſſe ſo viel; Ein Körper könne da wirken, wo er doch nicht iſt.

Dieſe fromme Beſcheidenheit des berühmten Verfaſſers, mit welcher er glaubt, daß Gott mehr thun könne, als wir verſtehen, und daß es alſo unbegreifliche Geheimniſſe in den Glaubensartikeln gebe, verdient allerdings vieles Lob. Jedoch wünſchte ich, daß man dadurch nicht genöthigt würde, bei den gewöhnlichen Erſcheinungen in der Natur der Dinge, ſo gar zu Wundern ſeine ſeine Zuflucht zu nehmen, und hier gewiſſe Kräfte und Würkungen zuzugeben, die doch ſchlechterdings unerklärlich ſind. Sonſt

würde,

würde man in Betrachtung deſſen, was Gott thun **kann**, gewiſſen unächten Philoſophen zu viel einräumen. Denn, wenn man Kräfte die immer nach dem Mittelpunkt zugehen ſollen, (vertus centripetes) oder gewiſſe unmittelbare Anziehungen (attractions immediates) in der Ferne annehmen wollte, ohne ſie erklären zu können; ſo ſehe ich auch nicht ein, warum wir nicht den Scholaſtikern glauben, daß alles durch gewiſſe Vermögen geſchehe, oder ihre Ausflüße (especes intentionelles) vertheidigen, welche nach ihrem Syſteme aus den Körpern bis zu uns gehen, und nach und nach in die Seele eindringen. Wenn ſich dies ſo verhielte

Omnia iam fient, fieri quae poſſe negabam.

So ſcharfſinnig alſo auch ſonſt Herr Locke iſt, ſo geht er hiervon einer Extremität zur andern. Bey den Würkungen der **Seele** macht er viele Schwierigkeiten, wenn er in derſelben etwas zugeben ſoll, **was nicht in die Sinne fällt,** und den **Körpern** reimt er etwas ein, was ſich nicht einmal **begreifen** läßt. Er räumt ihnen eine Kraft, und Handlungen ein, welche das, was meinem Syſteme nach, ein geſchafner Geiſt thun und begreifen könne, weit übertreffen. Denn er giebt ihnen eine anziehende Kraft, ſogar in einer großen Entfernung, ohne daß er ihrer Wirkſamkeit Grenzen ſetzt. Dadurch will er eine in meinen Augen eben ſo unverſtändliche Meinung, daß **nemlich die Materie denken könne**, beſtätigen.

Der Streit, in welchen er mit dieſem berühmten Prälaten, der ihn angriff, verwickelt wurde, betrift die Frage, ob die Materie denken könne. Da er wichtig iſt, uud ſelbſt auf dieſes Werk Einfluß hat, ſo will ich ihn hier mit ein paar Worten berühren, und ihre beiderſeidigen Gründe etwas genauer beobachten. Ich werde daher das weſentliche davon erzählen, und alsdann mein Urtheil darüber ſagen.

Der ſeelige Biſchof von **Worceſter** befürchtete, (meiner Meynung nach, ohne Grund) daß das Syſtem

des

des Verfaſſers von den Ideen in gewiſſem Sinne dem chriſtlichen Glauben anſtößig wäre. Er unterſuchte daher einige Stellen in ſeiner Rettung der Lehre von der Dreyeinigkeit, wobey er indeſſen dieſen großen Gelehrten alle nur mögliche Gerechtigkeit widerfahren läßt. Da er nemlich die Exiſtenz der Seele für eben ſo ausgemacht und gewiß hält, als die des Körpers, obgleich eine Subſtanz uns eben ſo unbekannt iſt, als die andere, ſo fragt er (S. 241. ꝛc.) wie uns denn die Reflection auf das Daſeyn der Seele führe, wenn Gott nach der Meinung des Verfaſſers *) der Materie die Kraft, zu denken geben könnte? Denn die Ideen, welche die Eigenſchaften des Körpers und der Seele gehörig entwickeln und abſondern ſollen, würden auf dieſe Weiſe unnütz, da er doch behauptet hätte **), daß die Wirkungen der Seele auf die Idee eines Geiſtes führten, und daß beides der Verſtand und der Wille, dieſe Idee eben ſo begreiflich machten, als die Solidität und der Stoß die Natur des Körpers erklären könnten.

Locke antwortet in ſeinem erſteren Schreiben, S. 65. folgendergeſtalt, ich glaube bewieſen zu haben, daß in uns eine geiſtige Subſtanz ſey, denn wir fühlen, daß wir denken. Nun aber kann dieſe Handlung, oder dieſer Modus kein Objekt der Idee einer vor ſich beſtehenden Sache ſeyn, folglich bedarf dieſer Modus eines andern Beyſtandes, einer gewiſſen Art von Infuſion. Die Ideen derſelben macht aber das aus, was wir Subſtanz nennen. Denn da die allgemeine Idee der Subſtanz durchgehends dieſelbe bleibt, ſo folgt, daß, wenn man die Modification, die wir Gedanken, oder Kraft zu denken nennen, damit verbindet, daraus ſchon ein Geiſt entſtehe, ohne daß man zu un-

*) S. 4tes Buch, das 3te Capitel.

**) Im zweyten Buche ſeines Verſuches, im 23ſten Hauptſtück §. 15. 27 28.

unterſuchen nöthig hätte, was für eine andre Modification er überdem noch beſitze, das heißt, ob er Solidität habe, oder nicht; und die Subſtanz auf der andern Seite die eine Modification hat, welche man Feſtigkeit, (Solidite) nennt, wird Materie bleiben, das Denken mag nun damit verbunden ſeyn, oder nicht. Verſtehet man hingegen durch eine geiſtige Subſtanz eine immaterielle, ſo geſtehe ich es ganz frey, daß ich das Daſeyn derſelben in uns noch nicht bewieſen habe, und daß man es auch aus meinen Grundſätzen nicht demonſtrativiſch beweiſen könne. Ob es gleich aus dem, was ich über die Syſteme der Materie geſagt habe, wo ich bewies, daß Gott ein unmaterialiſches Weſen ſey, im höchſten Grade wahrſcheinlich wird, daß die Subſtanz, welche in uns denkt, auch unmaterialiſch ſey, — — — ſo habe ich doch auch dargethan, (fügt er S. 18 hinzu) daß Religion und Moral auf die Unſterblichkeit der Seele, als auf einen unumſtößlichen Pfeiler ſicher ruhen, ohne daß man ihre Immaterialität nothwendig annehmen müſſe.

Der gelehrte Biſchof führet, um zu beweiſen, daß der Verfaſſer anders gedacht habe, als er, das zweyte Buch ſeines Verſuches ſchrieb, in ſeiner Antwort auf dieſen Brief Seite 51 dieſe Stelle an **), Vermittelſt der einfachen Begriffe, die wir von den Würkungen unſrer Seele haben, können wir auch den zuſammengeſetzten Begriff von einem unmaterialiſchen Geiſte bilden. Indem wir nemlich die Ideen, von dem Denken, der Vorſtellung, von der Freyheit und von der Macht, unſern Körper zu bewegen zuſammenſetzen, ſo bekommen wir einen ſo klaren Begriff von unmaterialiſchen Subſtanzen, als wir von

*) S. 4tes Buch im Verſuche ꝛc. das 10te Capitel, §. 18.
**) S. 2tes Buch. 23ſtes Capitel §. 15.

von materialiſchen haben. Er führt noch andre Stellen an, aus welchen er zeigt, daß der Verfaſſer die Seele dem Körper entgegenſetzt, und ſagt, (S. 54. daß Religion und Moral weit ſichrer ſtünden, wenn die Seele ihrer Natur nach unſterblich, das heißt, wenn ſie unmaterialiſch iſt. S. 70. führt er noch dieſe Stelle an, **daß alle Ideen, von den einzelnen Arten, und die deutlichen Begriffe von Subſtanzen nichts anders ſind, als verſchiedene Verbindungen der einfachen Ideen, daß mithin der Verfaſſer** angenomen habe, daß die Idee des Denkens, und des Wollens eine ganz andere von der, welche die Idee der Feſtigkeit uud des Stoßes giebt, ganz verſchiedene Subſtanz gebe, und daß er ſelbſt (§. 17.) bemerket, daß dieſe Ideen den Körper, in ſo fern er dem Geiſte entgegengeſetzt iſt, ausmachen.

Der Biſchof von Worceſter hätte noch hinzufügen können, daß daraus, daß die allgemeine Idee einer Subſtanz in dem Körper und in dem Geiſte ſey, noch nicht folge, daß ihre Verſchiedenheiten Modificationen einer und derſelben Sache ſind, wie Herr Locke in der aus ſeinem erſten Briefe angeführten Stelle ſagt. Man muß Modificationen von den Eigenſchaften unterſcheiden. Die Kraft, ſich eine Sache vorzuſtellen, und zu handeln, die Ausdehnung, die Solidität ſind Eigenſchaften oder unveränderliche und weſentliche Prädikate. Hingegen das Denken, die Thätigkeit (impetuoſité) die Figuren, die Bewegungen ſind Modificationen dieſer Eigenſchaften. Man muß ferner das phyſiſche und reelle Genus, von dem logiſchen, oder idealiſchen unterſchieden. Dinge, die zu einem phyſiſchen Genus gehören, oder die **homogen** ſind haben gleichſam eine Materie und können durch eine Veränderung der Modification, wie ein Cirkel, und ein Viereck eins in das andere verwandelt werden. Zwey **heterogene** Dinge hingegen haben ein gemeinſchaftliches logiſches Genus, und alsdann ſind ihre Verſchiedenheiten nicht blos zufällige Modificationen eines und deſſelben Subjektes, oder einer und derſelben metaphyſiſchen, oder phyſiſchen Natur.

tur. So ſind Zeit und Raum zwey heterogene Dinge, und es wäre eine ſehr ungegründete Einbildung, wenn man ein gewiſſes reelles Subjekt annehmen wollte, welches nichts als eine an einander hängende Größe überhaupt hätte, deren Modificationen die Zeit und den Raum hervorbrächten. Indeſſen iſt doch die an einander hängende Größe ihr gemeinſchaftliches **Genus**. Vielleicht ſpottet mancher darüber, daß die Philoſophen ein doppeltes **Genus** eines, welches blos logiſch, und ein anderes, das zugleich würklich iſt, und eine doppelte Materie, eine phyſiſche, welche die Körper haben, und eine andere, welche blos metaphyſiſch, oder allgemein iſt, annehmen, als wenn zum Beyſpiel, jemand ſagen wollte, daß zwey Theile des Raums, oder zwey Uhren unter ſich eine gleiche Materie hätten. Dieſer Unterſchied beſtehet indeſſen nicht blos in einem Kunſtwort; er iſt gegründet, und ſcheint hier gut angewandt werden zu können, wo die Verwirrung derſelben auf einige unrichtige Folgerungen geführt hat. Dieſe beide Gattungen haben einen gemeinſchaftlichen Begriff, und der Begriff des reellen Genus iſt beiden Materien gemein. Ihre Genealogie iſt alſo dieſe.

Genus
- Das blos **logiſche**, in ſo fern es durch einfache Differenzen verſchieden iſt,
- Das **Reelle**, deſſen Differenzen **Modificationen**, oder die **Materie** ſind.
  - Das blos **Metaphyſiſche**, wobey das Homogene ſtatt findet.
  - Das **Phyſiſche**, wo die Maſſe Homogen, und ſolide iſt.

Den zweyten Brief des Verfaſſers an den Biſchof habe ich nicht geſehen. Die Antwort des Prälaten berührt die Frage, ob die Materie denken könne, nicht im geringſten. Die Gegenantwort unſers Verfaſſers aber lenket wieder dahin ein. **Gott** (ſagt er S. 397. beynahe mit eben dieſen Worten), **giebt dem Weſen der Materie Beſchaffenheiten und Vollkommenheiten, wie es ihm gefället. Einigen Theilen die bloße Bewegung,**

den

den Pflanzen die Vegetation, und den Thieren das Empfindnis. Das giebt man zu, und zweifelt nicht im geringſten hieran. Allein eben die die dies für wahr annehmen, ſträuben ſich außerordentlich, wenn man noch einen Schritt weiter gehet, und behauptet, daß Gott der Materie Gedanken, Vernunft, nnd Willen geben könne, als wenn das Weſen der Materie dadurch zerſtöret würde. Um die Unmöglichkeit hieran zu beweiſen, ſo berufen ſie ſich darauf, daß das Denken, oder die Vernunft in dem Weſen der Materie nicht nur nicht liege, ſondern derſelbe ſogar widerſpreche. Dies thut aber zur Sache nichts. Die Bewegung und das Leben liegen eben ſo wenig in dem Weſen derſelben. Sie ſagen ferner, es ließe ſich nicht begreifen, daß die Materie denken könnte. Unſre Vorſtellungskraft iſt aber nicht das Maas der Macht Gottes.

Hiernächſt erwähnt er das Exempel von der Attraction, der Materie, S. 9. beſonders aber S. 408. wo er von der Gravitation der Materie gegen die andere, worauf Herr Neuton ſoll gekommen ſeyn, in ſolchen Ausdrücken redet, daß er ſelbſt eingeſtehen muß, er könne das Wie nicht begreifen. Dies heißt im Grunde zu den verborgnen, oder, was noch ſchlimmer iſt, zu unerklärbaren Beſchaffenheiten ſeine Zuflucht nehmen. S, 401. ſagt er, daß nichts dem Scepticismus mehr Nahrung gebe, als, wenn man das läugnet, was man nicht verſtehet; und S. 402. daß man nicht einmal begreife, wie die Seele denken könne. S. 403. behauptet er, daß, da ſich die zwey Subſtanzen, die materialiſche, und die unmaterialiſche ohne alle Activität, in ihrem Weſen ſchlechtweg denken laſſen, es auch auf Gott allein ankomme, der einen ſo gut als der andere die denkende Kraft zu geben, hiebey will er ſich das eigene Geſtändnis ſeines Gegners zu Nutze machen, der den Thieren zwar das Empfindnis gegeben hatte, ihnen aber nimmermehr eine unmaterialiſche Subſtanz einräumen wird. Er behauptet, daß die Freiheit, das Bewußtſeyn, (S. 408.) das Vermö-

gen zu abſtrahiren, (S. 409) der Materie, zwar nicht als Materie, ſondern, in ſofern eine göttliche Kraft hinzugekommen iſt, gegeben werden könne. Endlich erwähnt er S. 434 der Beobachtung des Herrn de la Loubere, eines witzigen und tiefſinnigen Reiſenden, daß die orientaliſchen Völker die Unſterblichkeit der Seele erkennten, und glaubten, ohne die Immaterialität begreifen zu können.

Ehe ich meine Meinung anführe, will ich noch folgende Anmerkung vorausſchicken. Die Materie kann eben ſo wenig durch ihren Mechaniſmus Empfindungen verurſachen, als ſie, wie der Verfaſſer des Verſuches haben will, vernünftige Vorſtellungen zu erwecken vermag. Es iſt allerdings unbillig, das zu läugnen, was man nicht verſteht; man thut aber Recht, wenn man das läugnet, (wenigſtens in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge), was an und vor ſich und ſchlechterdings unerklärbar und unbegreiflich iſt. Die Subſtanzen (die materialiſchen ſo gut, wie die immateriaſchen) laſſen ſich nie, in ihrem Weſen ſchlechtweg und ohne Thätigkeit gedenken. Die Thätigkeit macht das Weſen der Subſtanz aus. Die Vorſtellung der Geſchöpfe iſt freilich kein Maaßſtab für die Macht Gottes; für die Kraft der Natur bleibt ihre Konceptivität, oder ihr Vorſtellungsvermögen ein hinlänglicher Maaßſtab, weil das, was in der Natur und Ordnung der Dinge liegt, auch von einigen Geſchöpfen erkannt und begriffen werden kann.

So bald man mit meinem Syſteme bekannt iſt; ſo wird man auch gar bald einſehen, daß ich mit beiden Gelehrten nicht durchgängig gleich denken könne. Indeſſen bleibt ihr Widerſpruch immer lehrreich. Ich werde mich deutlicher erklären.

Vor allen Dingen bitte ich, zu bemerken, daß alle Modifikationen, die ein Subjekt auf eine natürliche Art, ohne Wunderwerke bekommt, aus den Einſchränkungen, oder Abänderungen des reellen Genus, oder einer urſprünglich nothwendigen, und unveränderlichen Natur hergeleitet werden müſſen. Denn auf dieſe Art unterſcheiden die Philoſophen die innerlichen Veränderungen eines abſoluten Dinges,

ges, von dem Dinge ſelbſt; eben ſo wie die Größe, die Figur, und die Bewegung ganz gewiß Einſchränkungen und Abänderungen der Natur eines Körpers ſind. So leicht es ſich begreifen läßt, daß aus einer in gewiſſe Grenzen geſchloßnen Ausdehnung Figuren entſtehen, und daß die Veränderung derſelben nichts anders ſind, als die Bewegung; ſo werden wir auch, ſo oft wir in einem Subjekt irgend eine Beſchaffenheit antreffen, annehmen müſſen, daß, wenn wir die Natur dieſes Subjektes, und dieſer Beſchaffenheit verſtünden, wir auch begreifen würden, wie dieſe Beſchaffenheit hieraus folgen könnte.

Hieraus folgt, daß es in dem gewöhnlichen Laufe der Natur, (von Wunderwerken rede ich hier nicht im geringſten) gar nicht von dem freien Willen Gottes abhänge, den Subſtanzen nach ſeinem Belieben dieſe oder jene Beſchaffenheiten zu ertheilen. Er kann ihnen keine andere geben, als die, welche mit ihrer Natur übereinſtimmen, das iſt, ſolche, die, gleich andern erklärbaren Modifikationen aus ihrer Natur hergeleitet werden können. Mithin hat die Materie ihrer Natur nach keine anziehende Kraft, wie der Verfaſſer erwähnte; ſie wird ſich auch nicht von ſelbſt in einer krummen Linie bewegen. Man kann gar nicht begreifen, wie dies geſchehen ſollte; das heißt, man kann es nicht mechaniſch erklären. Das Natürliche hingegen müßte ſich doch wenigſtens deutlich begreifen laſſen, wenn man bis in die verborgenſte Tiefen der Dinge eindringen könnte.

Der Unterſchied unter dem natürlichen und erklärbaren, und unter dem, was unerklärbar und wundervoll iſt, hebt alle Schwierigkeiten. Wollte man gar nicht auf dieſen Unterſchied Acht haben, ſo würde man noch größere Unrichtigkeiten, als die verborgene Beſchaffenheiten ſind, begehen. Man würde auf geſunde Philoſophie, und auf alle Vernunft verzicht thun. Man würde der Unwiſſenheit, und der Trägheit eine Freiſtädte eröfnen, wenn man ein ſo dunkles Syſtem vortragen, und behaupten wollte, daß es nicht nur gewiſſe Beſchaffenheiten gebe, die wir nicht verſtehen, (deren Anzahl ſich ziemlich hoch belaufe) daß ſo gar

der höchſte Geiſt, einige derſelben nicht verſtehen würde, wenn ihm auch Gott alle mögliche Erleuchtung gewähren wollte, die alſo ein Wunderwerk wären, und keinen Grund hätten. Selbſt das wäre ungereimt, wenn Gott gewöhnlicherweiſe Wunder thun wollte.

So ſchleunig würde folglich eine ſolche abgeſchmackte Hypotheſe nicht nur die Philoſophie, die den Dingen bis auf ihre Gründe nachſpüret, über den Haufen werfen, ſondern auch die höchſte Weisheit Gottes, welche Gründe und Folgen aufs herrlichſte mit einander verbindet, beeinträchtigen.

Was aber das Denken betrift, ſo halte ich es für entſchieden, der Verfaſſer geſtehet es auch mehr als einmal ein, daß es keine Eigenſchaft der Materie ſey, die man begreifen könne; das heißt, daß das empfindende, oder denkende Weſen nichts maſchinenmäßiges, als z. B. eine Uhr oder eine Mühle ſey: daß ſich alſo weder Größen, noch Figuren, noch Bewegungen gedenken laſſen, durch deren mechaniſche Verbindung etwas denkendes, oder etwas empfindendes in einer Maße, in der ſich nichts dergleichen befände, hervorgebracht werden könnte, was alſo mit dem Untergang dieſer Maſchine auch ſein Ende nehmen würde. Das Empfinden, und Denken iſt der Materie keinesweges natürlich. Sollte ſie indeſſen doch empfinden, ſo müßte dies auf eine doppelte Weiſe geſchehen. Entweder, Gott müßte mit derſelben eine Subſtanz verbinden, die ihrer Natur nach denken könnte: oder er müßte ihr das Denken durch ein Wunderwerk geben.

Hierinn denke ich mit den **Karteſianern** völlig übereinſtimmig. Ich gehe indeſſen noch weiter, als ſie. Ich glaube, daß auch die Thiere Empfindnis, und, um genau zu reden, unmaterialiſche, und unvergängliche eben ſo wenig vergängliche Seelen haben, als die Atomen des **Demokrit**, oder **Gaſſende** ſind. Die **Karteſianer** hingegen gerathen bey den Seelen der Thiere in eine große Verwirrung. Da ſie nicht wiſſen, ob ſie denſelben Seelen geben ſollen, und, ob dieſe Seelen fortdauern, (ſie denken nicht dran, daß ein ins kleine zurückgebrachtes Thier erhalten werden könne); ſo ſprechen ſie ihnen wider aller Wahrſcheinlichkeit,

und gegen die allgemeine Erfahrung aller Menſchen, auch ſo gar die Empfindungen, und das Gefühl ab.

Wollte man die Inſtanz machen: Gott könne doch einen dazu vorbereiteten Maſchine die Kraft, zu denken, geben, ſo würde ich antworten: daß, wenn Gott der Materie eine denkende Kraft geben wollte, ohne daß er eine Subſtanz mit ihr verbände, welche gleichſam der Pfeiler wäre, worauf dieſe Kraft ruhte, alſo ohne eine unmaterialiſche Seele mit ihr zu verbinden; ſo müßte die Materie durch ein Wunderwerk erhöhet, und in den Stand geſetzt werden, ein Vermögen anzunehmen, deſſen ſie ihrer Natur nach unfähig iſt. Einige Scholaſtiker lehren etwas ähnliches. Sie glauben, daß Gott das Feuer bis zu dem Grade der Kraft erhebe, daß es die von den Körpern abgeſchiedne Seelen unmittelbar brennen könne. Das wäre ein unmittelbares Wunderwerk. Eben ſo wenig können wir annehmen, daß die Materie denken könne, wenn wir ihr nicht eine unvergängliche Seele geben, oder ein Wunderwerk vorausſetzen. Die Immaterialität unſrer Seele folgt alſo ſchon aus der Natur der Sache ſelbſt. Ihr Untergang wäre nur allein durch ein Wunderwerk möglich, entweder, daß die Materie in ihren Eigenſchaften erhöhet, oder, daß die Seele vernichtiget würde. Denn freilich könnte die Allmacht Gottes unſre Seelen ſterblich machen, ſo unmaterialiſch und unſterblich ſie auch ſchon ihrer Natur nach ſeyn mögen. Denn er kann ſie vernichtigen.

Die Lehre von der Immaterialität der Seele iſt allerdings von einer großen Wichtigkeit. Für Religion und Moral iſt es ohnſtreitig, beſonders in unſern Tagen, weit vortheilhafter, wenn wir beweiſen können, daß unſre Seele ihrer Natur nach unſterblich ſeyn muß, und, daß es ein Wunderwerk ſeyn würde, wenn ſie es nicht wäre, als wenn wir zugeben müſſen, daß die Seele freilich ihrer Natur nach untergehen müſſe, daß aber Gott aus wundervoller Gnade verſprochen habe, ſie nicht ſterben zu laſſen. Daher ſind auch die nicht ohne Grund verdächtig, welche die ganze natürliche Religion über den Haufen werfen, und nichts als geoffenbarte Religion annehmen wollen, als wenn die Ver-

nunft ganz und gar ſchwiege. Unſer Verfaſſer gehört indeſſen nicht unter dieſe Klaſſe. Er demonſtrirt das Daſeyn Gottes, und giebt der Immaterialität der Seele einen **ſo hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit**, daß man ihn für eine moraliſche Gewißheit anſehen kann. Da ich ihm Penetration und Redlichkeit in gleichem Grade zutraue, ſo glaube ich, daß er ſich von der eben vorgetragenen Lehre, die der Grund aller wahren und geſunden Philoſophie iſt, mit leichter Mühe überzeugen könnte. Denn ſonſt würde er einem doppelten Abwege faſt nicht entgehen können. Er würde entweder der Philoſophie der Schwärmer huldigen, (ſo wie die moſaiſche Weltweisheit von **Fludd** *) iſt, nach welcher Gott alle Phänomene unmittelbar, und durch ein Wunderwerk gethan haben ſoll) oder einer barbariſchen (dergleichen einige Philoſophen und Mediciner des vorigen Jahrhunderts lebten, welche aber in unſern Zeiten ſehr gering geſchätzet wird), ſchwören müſſen. Dieſe leitete alles von gewiſſen geheimnisvollen Beſchaffenheiten, und Kräften ab; dieſe Kräfte waren einer Art kleiner Kobolde oder Dämonen, welche alles, was man von ihnen verlangte, ſo gleich thun konnten. Eben als wenn eine Taſchenuhr durch eine von Gott eingepflanzte Kraft, ohne Zuthun der Räder die Stunden zeigen, oder das Korn in den Mühlen durch eine zermalmende Kraft gemahlen werden ſollte, ohne daß etwas vorhanden wäre, was einem Mühlſtein gliche.

Der Einwurf, daß ſich manche Völker keine unmaterialiſche Subſtanz denken können, wird von ſelbſt entweder ganz und gar, oder doch größtentheils widerlegt werden, wenn man nur nicht gewiſſe von der Materie völlig verſchiedne und getrennte Subſtanzen annimmt, dergleichen es meiner Meinung nach in der ganzen Schöpfung nicht giebt.

*) Robert Fludd a Fluktibus war ein Arzt, und ein bekannter Fanaticus. Er hält ſich zu der berichtigten Sekte der Roſenkreuz Brüder. Gaſſendi hat ſeine Grillen unterſucht, und widerleget. Anm. des Ueberſ.

Neue

Neue Verſuche
über
den menſchlichen Verſtand.

Erſtes Buch.
Von angebohrnen Begriffen.

Erſtes Hauptſtück.

Ob es in der Seele des Menſchen angebohrne Grundwahrheiten gebe?

Philalethes.

Ich habe geglaubt, daß ich ſogleich nach meiner Zurückkunft aus England Ihnen, mein Freund, einen Beſuch ſchuldig wäre, theils um unſere alte Freundſchaft fortzuſetzen, theils mich mit Ihnen über Gegenſtände zu unterreden, die uns beiden ſehr wichtig ſind, und in welchen ich während meines Aufenthalts in London mehr Aufklärung erhalten zu haben glaube. Sie wiſſen, wie viel Vergnügen wir ſchon ehmals, da wir in Amſterdam nahe bey einander wohnten, daran fanden, den Mitteln und Grundſätzen nachzudenken, durch deren Hülfe wir in die innre Natur und Beſchaffenheit der Dinge tiefer eindringen könnten. So verſchieden wir auch zum öftern dachten, ſo erhielten eben durch dieſe Verſchiedenheit unſere Geſpräche neuen Reiz, und unſer Vergnügen neuen Zuwachs, ohne daß der Widerſpruch, und die Einwürfe, die wir uns manchmal machten, jenes ſtörte. Sie waren für den **Deskartes**, und vertheidigten das Syſtem des **berühmten Verfaſſers der Unterſuchung der Wahrheit**; mir hingegen ſchienen die Meinungen des **Gaſſendi**, die Herr **Bermer** in ein helleres Licht geſetzt hat, leichter und natürlicher.

Herr von Leibniz nahm ehmals die Meinung des Descartes und Malebranche an.

An-

Anjetzt habe ich in dem ſchätzbaren Werke, welches ein einſichtsvoller engliſcher Philoſoph, den ich perſöhnlich zu kennen die Ehre habe, unter dem beſcheidenen Titel: **Verſuch über den menſchlichen Verſtand,** hat drucken laſſen, eine weit lebhaftere Ueberzeugung und Beſtätigung meines Syſtems erhalten. Man hat mich verſichert, daß dies Werk gar bald ins lateiniſche und franzöſiſche würde überſetzt werden; worüber ich mich ſehr freue, da es dadurch einen ausgebreiteteren Nutzen ſtiften kann. Ich habe aus der Lektüre dieſes Werkes ſehr viel gelernt. Insbeſondre hat mir der Umgang, den ich mit dem Verfaſſer zu **London**, und manchmal zum **Oates**, in dem Hauſe der **Milady Masham**, einer würdigen Tochter des groſſen engliſchen Philoſophen und Gottesgelehrten, des Herrn **Cudworth**, der das ſyſtema intellectuale geſchrieben, unterhalten habe, außerordentlich viel geholfen. Sie hat von ihrem Vater den tiefen nachdenkenden Geiſt, und die Liebe zu den ſchönen Wiſſenſchaften geerbt, die ſie durch die genaue Freundſchaft, in der ſie mit dem Verfaſſer des Verſuchs ſtehet, an den Tag leget. Ich habe überdem auch die Apologie, die ein ſehr geſcheutes Frauenzimmer neben ſeinen eigenen Vertheidigungsſchriften für ihm geſchrieben hat, da er von einigen verdienſtvollen Gelehrten angegriffen ward, mit vielem Vergnügen geleſen.

Locke nimmt die Meinung des Gaſſendi und des Demokrits an.

Er nimmt das Syſtem des **Gaſſendi** *), das im Grunde mit dem Syſteme des Demokritus einerley iſt, im allgemeinen an. Er iſt für den leeren Raum, und für die Atomen. Er glaubt, **daß die Materie denken könne; daß es keine**

*) Das hauptſächlichſte in der Philoſophie des Demokritus und Epikurus, deren ſich beſonders Gaſſendi ſehr angelegen ſeyn lies, iſt die Lehre von den Atomen. ſo wie denn auch dieſelbe beſonders, als eine Erfindung des erſten angeſehen wird: ob mit Recht oder Unrecht, und ob es nicht vielmehr der phöniciſche Philoſoph Moſchus, deſſen Leben ich aus dem Kudworth, da er nicht ſonderlich bekannt iſt, hie-

keine angebohrne Begriffe gebe; daß unſre Seele eine tabula raſa ſey, und daß wir nicht beſtändig denken:

hierherſezen werde mögen andere entſcheiden. Id præterea neutiquam a vero abhorret, *Moſchum* hunc, quem *Poſidonius* memorat, Philoſophum Phoenicem, non differre a *Mocho*, Phyſico itidem Phoenice, cuius cum ſucceſſoribus, ſacerdotibus atque vatibus, Sidone, quæ patria eius fuit, *Pythagoram* aliquando familiariter verſatum fuiſſe, *Iamblichus* refert. Quod quidem ſignificare videtur, ac ſi *Pythagoram* Phyſicæ illius corpuſculis vtentis, cuius *Mochus* vel *Moſchus*, *Phoenix*, princeps perhibetur eſſe auctor, præceptis ab his imbutum eſſe. *Mochus*, vel *Moſchus* nomen eſſe Phoenicium, id vero controuerſia caret. *Athenaeus Mochi* cuiusdam, ſcriptoris Phoenicii, meminit, quem latinus interpres *Moſchum* appellat. *Seldenus* autem *Arcerii*, qui *Iamblichum* edidit, ſententiam probat, coniicientis, *Mochum* hunc ipſum eſſe *Moſen*, celeberrimum Iudæorum legislatorem, eiusque Sectatores, quos Sidone conuenit *Pythagoras*, philoſophos Iudæos, vates atque ſacerdotes. Vereor ne, ſi qui ſunt inter atomorum tutores plus juſto ingenioſi, illi hæc argumento eſſe disputent, ipſo iure diuino ſapientiam ſuam niti, atque a ſupremo Numine ad hominum vitam permanaſſe. At his ego nullo modo aſſentior; qui nemini credo licere philoſophiæ cuiusdam origines caelo repetere, eamque hoc nomine mentibus hominum æternæ legis ac decreti immutabilis inſtar obtrudere. Omnis nimirum philoſophia, a ratione proficiſcitur, non vero a patefactione. — — — Nobis igitur nihil hic propoſitum eſt aliud, quam vt hoc teſte planum faciamus, doctrinam, cuius res hic agitur, Democrito vetuſtiorem eſſe & cet. Man vergleiche hiermit was Mosheim in der erſten Anmerkung des Moſchus wegen erinnert hat p. 14. n. 1. Locke, war zwar freilich, wie wir bald ſehen werden, ein eifriger Vertheidiger der Atomen, ich glaube aber eben nicht, daß er durch den Gaſſendi dazu verleitet worden. Daß Syſten von den Atomen war lange vor dem Gaſſendi ſchon wieder bekannt, und Baco und Sennert hatten es bereits in der Naturlehre zum Grunde gelegt. Der erſte lobt den Demokritus ſowohl wegen der Erfindung der Atomen, die er *ſemina rerum* nennt, als auch wegen der Beſchaffenheiten, die er ihnen beilegt, und billigt den Saz, daß, ob dieſelben gleich keine Gleichheit mit den Elementen, keine Eigenſchaft oder Bewegung, dergleichen man größern Körpern mit

ken: Er ſcheint ſo gar den größten Theil der Einwürfe, welche Gaſſendi *) dem Deskartes machet, zu billigen. Er hat dieſes Syſtem mit ſehr vielen vortreflichen Anmerkungen bereichert und verſtärket; und ich zweifle anjetzt nicht im geringſten mehr, daß unſre Sekte nicht bald über ihre Gegner, die **Peripatetiker** und **Karteſianer** den Sieg davon tragen werden. Wenn Sie dies Werk noch nicht geleſen haben, ſo leſen Sie es ja auf das baldigſte. Sollten Sie indeſſen bereits mit ſeinem Inhalt bekannt geworden ſeyn, ſo erſuche ich Sie inſtändig, daß Sie mir Ihr Urtheil darüber ſagen.

Theophilus. Ich freue mich über Ihre glückliche Zurückkunft um ſo vielmehr, da ich Sie nach einer ſo langen Abweſenheit geſund, und in Ihrem freundſchaftlichen Geſin-

mit Recht beilegt, hätten, doch in den Atomen die Elemente aller Körper, und in der Bewegung eines Atomen, der Anfang aller Bewegungen, und Kräfte zu ſetzen ſey. Man ſehe deſſen Traktat de principiis atque originibus; ſecundum fabulas Cupidinis & coeli p. 37. Sennert hat weitläuftig von ihnen in ſeinen Hypomnematibus phyſicis. III. cap. 9. gehandelt. Sollte Locke wohl nicht eher den Baco, als den Gaſſendi geleſen haben? und nicht lieber dieſem wie jenem etwas ſchuldig ſeyn wollen?

Anm. des Ueberſ.

*) In dem Leben des Karteſius, vom Baillet beſchrieben, wird von der Streitigkeit des Gaſſendus mit dem erſten eine weitläuftige Nachricht gegeben. Marinus Merſennus der Freund des Cartes, und Gaſſendi hatte den leztern ein Mſc. der Meditationum Carteſii zur Prüfung gegeben. Gaſſendus erfüllte ſeiner Freunde Wunſch, (denn Carteſius hatte es ſelbſt in dieſer Abſicht dem Merſenus überliefert und ſezte ſeine Gedanken dagegen auf, die ſelbſt dem Hobbes ſo gefielen, daß er von ihm ſagte, er ſey nirgends ſtärcker, als in retundendis laruis gladio imperuiis. Carteſius aber billigte ſie nicht, er wurde auf den Gaſſendi böſe, er lies die Einwürfe nebſt ſeinen Antworten drucken, iener explicirte, und dieſer ſchwieg, welches aber dem Descartes nicht gut ausgelegt wurde, man glaubte, daß er ſich mit Gaſſendi ohne ſeinem großen und berühmten Namen Abbruch zu thun nicht einlaßen könnte.

Anm. des Ueberſ.

ſinnungen gegen mich unverändert finde. Eben ſo viel Vergnügen gewährt es mir, daß Sie Ihren Plan glücklich vollendet, und Ihre Wünſche erreicht haben. Ich finde und ſchätze an Ihnen Ihren alten Eifer in der Unterſuchung der erhabenſten und wichtigſten Wahrheiten. Ich habe während Ihrer Abweſenheit meine Bemühungen, die Wahrheit zu finden, fortgeſetzt; und hoffe, wenn ich mich nicht irre, ſo weit, als Sie, und noch weiter in meinen Kenntniſſen gekommen zu ſeyn. Es war auch nöthig, daß ich größre Schritte machte, als Sie, weil ich ſehr hinter Ihnen zurück war. Sie giengen mehr mit ſpekulativiſchen Philoſophen um, und ich hatte damals mehr Neigung zur Moral.

Indeſſen ſahe ich gar bald ein, wie viel Stärke und Gewicht die Moral durch richtige Grundſätze einer geſunden Philoſophie erhalte. Deshalb legte ich mich auch in der Folge mit mehrerm Eifer auf ihr Studium, und kam auf ganz neue Gedanken und Meinungen. Es wird uns alſo ganz gewiß gegenſeitiges, und lange anhaltendes Vergnügen machen, wenn wir uns einander das mittheilen, was wir neues gelernt haben.

Herr von Leibnitz verläßt die karteſianiſche Schule, und macht ſich ein ganz eigenes Syſtem.

Ich kann es Ihnen indeſſen nicht bergen, daß ich kein Karteſianer mehr, demohnerachtet aber weiter von ihrem **Gaſſendi**, deſſen Gelehrſamkeit und Verdienſte ich übrigens ſehr hochſchätze, entfernt bin, als jemals. Ich habe ein neues Syſtem kennen gelernt, welches mir auſſerordentlich aufgefallen iſt, und wovon ich in den gelehrten Journalen von **Paris**, **Leipzig**, **Holland**, und in dem merkwürdigen und unſchätzbarem Wörterbuche, des Herrn **Bayle**, unter dem Artikel **Rorarius**, manches gefunden habe. Seit der Zeit glaube ich, die Natur der Dinge, aus einem ganz neuen, und fruchtbarem Geſichtspunkt betrachten zu können.

Dies Syſtem vereinigt den **Plato** mit dem **Demokritus**, den **Ariſtoteles** und **Deskartes**, die Schola-

ſtiker, und die neuern **Philoſophen**, die **Theologie** und **Moral** mit der **Vernunft**. In aller Abſicht ſcheint es mir das Beſte zu ſeyn, und weiter zu gehen, als man jemals gegangen iſt. Es gewährt mir eine ſehr begreifliche Erklärungsart der Verbindung der Seele mit dem Körper. Eine Unterſuchung, die ich beinahe ganz aufgegeben, und an deren richtigen Entſcheidung ich faßt gezweifelt hätte. Die eigentlichen und richtigen Gründe von den Dingen finde ich in der Einheit der Subſtanzen, welche dies Syſtem einführet, und in ihrer von der erſten, und urſprünglichen Subſtanz **vorherbeſtimmten Harmonie**. Ich finde in demſelben eine vortrefliche, und auffallende Einförmigkeit; – überall Harmonie, und beinahe den höchſten Grad von Vollkommenheit. Jetzt begreife ich, was **Plato** darunter verſtand, wenn er die Materie für ein unvollkommnes, und vergängliches Weſen hält; was **Ariſtoteles** mit ſeiner **Entelechie** haben will; was **Demokrit** meine, wenn er, nach dem **Plinius** ein andres Leben verſpricht; in wie weit die **Skeptiker** Recht haben, wenn ſie gegen die Sinne deklamiren; wie die Thiere nach dem **Deskartes**, **Automaten** ſind, und wie ſie nach dem allgemeinen Ausſpruche des ganzen menſchlichen Geſchlechts doch eine Seele und Empfindungen haben; wie man diejenigen verſtehen, und vernünftig erklären müſſe, welche allen Dingen Leben und Vorſtellungen geben, als den **Kardan**, **Kampanella**, die ſelige Frau Gräfinn von **Konnaway**, eine eifrige Schülerinn des Plato, und unſern ſeligen Freund **Franz Merkur vom Helmont**, (der ſich ſonſt durch viel ſeltſame und paradoxe Meinungen bekannt gemacht hat), und ſeinen ſeligen Freund, **Heinrich Morus**; wie die Naturgeſetze, die man vor Einführung dieſes Syſtems gröſtentheils nicht kannte, aus Grundſätzen, die über alle Materie weit erhaben ſind, hergeleitet werden müſſen, obgleich alle Veränderungen der Materie nach einem gewiſſen Mechanismus erfolgen. Hierin haben die eben genannten Gelehrten, die alles aus geiſtigen Dingen herleiten, und – – – ja ſelbſt die Karteſianer, gefehlet, da ſie

an-

annahmen, daß die unmaterialiſchen Subſtanzen, wo nicht die Kraft, doch die Richtung und beſtimmung der Bewegungen der Körper verlohren; da hingegen nach dieſen neuen Syſteme die Seele und Körper, die ihnen vorgeſchriebenen Geſetze unverrückt beobachten, und demohnerachtet der Körper der Seele, und die Seele dem Körper, ſo viel es nöthig iſt, gehorchet.

Das Nachdenken über dieſes Syſtem hat mich ferner dahin gebracht, daß ich die Seelen und Empfindungen der Thiere nicht mehr für ſchädlich und nachtheilig, in Abſicht der Unſterblichkeit der Seele des Menſchen halte? daß ich vielmehr glaube, daß nichts die Unſterblichkeit unſres Weſens mehr beſtätige, und feſter mache, als der Gedanke, daß alle Seelen unvergänglich ſind, (morte carent animae) ohne daß wir deßhalb die **Seelenwandrung** befürchten dürften, weil nicht nur die Seelen, ſondern auch die Thiere lebendig, empfindend, und handelnd ſind, und auch bleiben werden. Es iſt bey ihnen gerade ſo, und nicht anders, als bey uns, nur daß ihr Zuſtand mehr oder weniger vollkommen, und entwickelt iſt, ohne daß man bey ihnen, zu Seelen, die ganz vom Körper getrennt ſind, ſeine Zuflucht zu nehmen nöthig hat, da wir hingegen, unſrer Organen ohnerachtet, die die Geſetze unſrer Freiwilligkeit durch keinen Einfluß hindern, ſo reine und unvermiſchte Seelen haben, als es ſich nur immer denken läßt. Ich finde in dieſem Syſteme den leeren Raum, und die Atomen ganz anders widerlegt, als in dem Sophismen der Karteſianer, die ſich auf eine Koincidenz der Ideen des Körpers, und der Ausdehnung gründen. Ich erblicke alles in größrer Ordnung und Schönheit, als es jemals geweſen iſt; überall organiſirte Materie; nichts leeres; nichts unfruchtbares; keine wüſten und unbebaute Gegenden; nie zu viel einförmiges; überall wohlgeordnete Mannichfaltigkeit; und, was alle Einbildungskraft weit übertrift, das ganze Weltall im kleinen, aber aus einem ganz verſchiednen Geſichtspunkte in jedem ſeiner Theile, ſo gar in einer jeden Einheit der Subſtanz.

Auſſer dieſer neuen Analyſe der Dinge habe ich die Analyſe der Begriffe, oder der Ideen und Wahrheiten vollſtändiger begriffen. Ich verſtehe anjezt beſſer, was ein wahrer, klarer, deutlicher, und, wenn ich dieſes Wort gebrauchen darf, was ein adäquater Begrif ſey. Ich kann mir von den urſprünglichen Wahrheiten, von richtigen Axiomen, von dem Unterſchiede der nothwendigen, und der hiſtoriſchen Wahrheiten, von den Schlüſſen der Menſchen, und den Folgerungen der Thiere, welche nur ein Schatten von jenem ſind, richtige Vorſtellungen machen.

Sie werden ſich wundern, wenn Sie das alles hören, was ich Ihnen ſagen will, insbeſondre, wenn Sie es einſehen werden, was dies Werk für ein Licht über die Erkenntniß der Größe und Vollkommenheiten Gottes anzünde. Ich kann es Ihnen unmöglich verheelen, da ich ohnedem für Sie kein Geheimniß habe, daß ich voll von Verwundrung, und, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, voll von Liebe gegen dieſe erſte und vornehmſte Quelle aller Dinge und aller Schönheit bin, da ich gefunden habe, daß die Ordnung und die Pracht, die dies Syſtem entdeckt, alle bis jezt bekannten unendlich übertrift. Sie wiſſen, daß ich ſonſt beinahe zu weit gieng, und mich faſt auf die Seite der Spinoziſten geſchlagen hätte, welche Gott nur eine unendliche Macht laſſen. Ohne auf ſeine Vollkommenheiten, und auf ſeine Weisheit Acht zu haben, verachten ſie die Unterſuchung der lezten, und Endurſachen, und leiten alles von einer vernunftloſen Nothwendigkeit ab. Dies neue Licht hat mich von meiner Krankheit geheilet; und ſeit der Zeit nehme ich zuweilen den Namen **Theophilus** an. Ich habe das Werk des berühmten Engländers, deſſen Sie erwähnen, geleſen. Ich verehre es, und habe viel Gutes darinnen gefunden. Man muß aber noch weiter gehn, und manchmal von ſeinen Meinungen abweichen, weil er zum öftern ſolche vertheidigt, die uns enger einſchränken, als es nöthig iſt, und nicht nur die Natur des Menſchen, ſondern auch die Natur des Ganzen zu ſehr erniedrigen.

Philalethes. Sie ſetzen mich wirklich durch Ihre Erzählung in Erſtaunen. Ich glaube aber, daß Sie ſolche zu vortheilhaft eingerichtet haben. Unterdeſſen will ich hoffen, daß unter einer ſo großen Anzahl neuer Sätze einige wenigſtens ſeyn werden, welchen es an Gründlichkeit und Wahrheit nicht fehlet. In dieſem Falle werden Sie mich ungemein gelehrig finden. Sie kennen mich hinlänglich; und dem zufolge werden Sie wiſſen, daß ich das Nachdenken liebe, und überall den Gründen der Dinge nachſpüre. Daher laſſe ich mich manchmal **Philalethes** nennen. Dieſe beide Namen ſollen uns von einander unterſcheiden, da ſie ſo viel Aehnlichkeit mit einander haben. Ich will Ihnen ein Mittel vorſchlagen, wodurch wir am beſten zu unſerm Zwecke gelangen können. Da Sie das Werk des engliſchen Philoſophen, das mir ſo viel Vergnügen gewährt, und worinnen er einen anſehnlichen Theil von dergleichen Materien, vorzüglich aber die Analyſe unſrer Ideen und Erkenntniſſe abhandelt, geleſen haben; ſo halte ich es für den kürzeſten Weg, daß wir dem Faden, den er in dieſem Werke geſponnen hat, folgen, und zuſehen, was Sie etwa dabey zu bemerken nöthig finden.

Theophilus. Ich billige Ihren Vorſchlag. Hier haben Sie das Werk.

Philalethes. §. 1. Ich habe es ſo oft geleſen, daß ich es beinahe bis auf alle und jede einzelne Ausdrücke auswendig weis. Es iſt alſo nicht einmal nöthig, daß ich es nachſchlage, es müſſe dann bey gewiſſen Gelegenheiten ſeyn, wo wir es für gut finden werden.

Zuvörderſt wollen wir uns über den Urſprung der Ideen und der Begriffe, (**erſtes Buch**), **hiernächſt** über die mannichfaltigen Arten der Begriffe, (**zweites Buch**) und der Wörter, wodurch wir ſie ausdrücken, (**drittes Buch**) dann über die Erkenntniß und die Wahrheiten, die daraus entſtehn, (**viertes Buch**) unterreden. Dieſer letztere Abſchnitt wird uns am längſten aufhalten.

Was den Urſprung unſrer Ideen anbetrift, ſo glaube ich mit dem Verfaſſer, und noch vielen andern Gelehrten, daß es weder angebohrne Begriffe, noch angebohrne Grundwahrheiten gebe. Wenn man den Irthum derer, die ſie glauben, widerlegen will, ſo darf man nur, wie ich auch in der Folge thun werde, zeigen, daß ſie ganz unnöthig ſind, und daß wir zu allen möglichen Kenntniſſen kommen können, ohne zu angebohrnen Eindrücken unſre Zuflucht nehmen zu dürfen.

Theophilus. Sie wiſſen, **Philaleth**, daß ich ſeit langer Zeit anders denke; daß ich beſtändig, ſo wie auch noch jezt, für die angebohrne Idee von Gott, die **Deskartes** behauptet, und folglich für andre angebohrne *) Be-

*) Man hat ſich ſchon von ganz alten Zeiten her nicht herausfinden können, woher es komme, daß die Grundwahrheiten, oder die erſten Gründe der Erkenntniß, und der Sinnlichkeit bey allen Menſchen, die ihren Verſtand brauchen können, gleich Beifall finden, ſo bald ſie die Worte hören und verſtehen. Einige ſind daher auf die Gedanken gerathen, und glauben, es wären dem Menſchen ſolche Grundwarheiten angebohren; ſie wären der Seele bey ihrem Anfange gleichſam mit einen göttlichen Siegel eingedruckt, und fänden ſich alſo wircklich in ſelbiger, wie etwan eine in Wachs abgedruckte Figur wircklich in ſelbigem vorhanden iſt. Man hat ſie daher eingepflanzte Kenntniſſe genennet, und Karteſius nennt es angebohrne Ideen. Andre behaupten zwar auch eingepflanzte Kenntniß: ſie erklären ſich aber darüber ganz anders. Und dieſe gehen wieder von einander ab. Einige ſagen: Gott habe in die Seele noch eine beſondre Kraft oder Neigung gelegt, dadurch die Menſchen getrieben und recht gezogen würden, den Grundwarheiten Beyfall zu geben. Andre hingegen geben vor: die eingepfanzte Kenntniß ſey nichts anders, als eine angebohrne Fertigkeit der Seele; oder wie es noch andre ausdrücken, eine Potentia proxima, dergleichen ganz allgemeine Sätze alsbald einzuſehen, und als unſtreitige Grundwahrheiten anzunehmen. Die erſtere Meynung, nehmlich, daß es wircklich angebohrne Grundwahrheiten in der Seele gebe, ſucht Herr Locke hauptſächlich in dieſem und den folgendem Hauptſtücke zu wiederlegen; wiewohl die wenigſten der-

Begriffe, die wir nicht durch die Sinne erhalten konnten, eingenommen geweſen bin. Jetzt gehe ich nach Anlei-

derſelben zugethan ſind' Warum er aber die andern Meinungen nicht beſonders unterſucht hat, daß mag wohl, meines Erachtens, darum geſchehen ſeyn, weil er ſeine Gedanken meiſtens auf des Karteſius angebohrne Ideen gerichtet hat.

Indeſſen ſind auch dieſe Meinungen lauter erſchlichene Dinge. Ich ſehe nicht, warum das natürliche Vermögen der Seele, die Dinge zu erkennen, nicht hinlänglich ſeyn ſollte, auch die Grundwahrheiten alsbald einzuſehen. Sie ſind an ſich nicht anders beſchaffen, als andre Grundſätze, die ebenfals gleich Beifall finden, ſo bald man die Worte hört und verſteht. Denn es läſt ſich auch bey ienen, wie bey dieſen, das Prädikat aus dem Begriffe des Subjekts unmittelbar und augenſcheinlich, vermittelſt eines geſchwinden Ueberdenkens, beſtimmen, ohne einen allgemeinern und bekanntern Begriff zu Hülfe zu nehmen. S. des Herrn von Wolf Philoſ. rat. §. 262, 263, 267. Oder ſollen etwan die Grundwarheiten deswegen etwas beſonders und höhers in ſich haben, weil ſie ſo gar allgemeine Sätze ſind, und die erſten Gründe der Erkenntniß und Sittlichkeit ausmachen, und' alſo nicht ſogleich Beifall finden könnten: ſo wird auch hier das natürliche Vermögen der Seele zureichen, dieſelbigen alsbald einzuſehen.

Die allermeiſten Sätze halten ganz allgemeine Begriffe in ſich. Dieſe aber entſtehen daher, wenn wir bey einzelnen Dingen, oder noch nicht ſo allgemeinen Begriffen das Beſondre und Mannigfaltige, daß ſonſt in ihnen beyſammen iſt, abſondern, und nur dasienige behalten, was vielen Dingen gemein iſt. Je allgemeiner nun ein Begrif iſt, deſtoweniger hält er zu überdencken in ſich; folglich kann auch der Verſtand, einen aus ſolchen Begriffen gemachten Satz um ſo viel geſchwinder und leichter überdenken, und die unzertrennliche Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt alsbald wahrnehmen. Daher zündet derienige, der auf allgemeine Begriffe und Sätze führt, den Wiſſenſchaften ein Licht an, und macht, daß man ſie ſo leicht begreifen kann. Hat unſre Seele von Natur das Vermögen, ſich aus einer langen Demonſtration zu rechte zu finden, und die Wahrheit derſelben zu erkennen, welche öfters ſo gar leicht nicht iſt: warum ſollte ſie nicht auch geſchickt ſeyn,

leitung und nach dem Sinne dieſes neuen Syſtems noch weiter. Ich behaupte, daß alle Gedanken, und alle Handlungen der Seele aus ihrem eignen Fundus entſtehen, und ihr nicht von den Sinnen können gegeben worden ſeyn, wie ich in der Folge mit mehrerm zeigen werde.

Ich will aber die ganze Unterſuchung bey Seite legen, und mich der gewöhnlichen, und einmal eingeführten Ausdrücke bedienen. Im Grunde ſind ſie recht gut, und können gar füglich beibehalten werden. Da man nun in gewiſſem Verſtande ſagen kann, daß die äuſſern Sinnen zum Theil die Urſache unſrer Gedanken ſind; ſo will ich unterſuchen, in welchem Sinne man nach meiner Vorſtellungsart, auch in dem gewöhnlichen Syſteme, (wenn nemlich von der Wirkung der Körper auf die Seele die Rede iſt, ſo wie die Kopernikaner und andre Menſchen, und zwar mit Grunde von der Bewegung der Sonne reden), behaupten könne, daß es angebohrne Ideen und Grundwahrheiten gebe, welche keinesweges von den Sinnen kommen, die in uns liegen, ohne daß wir die Urſache derſelben ſind, ob uns gleich die Sinne Gelegenheit geben, uns derſelben bewußt zu werden. Mich dünkt, daß der gelehrte Verfaſſer des Verſuchs bereits bemerke, daß man unter dem Namen der angebohrnen Begriffe zum öftern ſeine eigne Vorurtheile vertheidigen, und ſich der nühſamen Unterſuchung derſelben entſchlagen wolle; dieſer grobe Mißbrauch wird ohne Zweifel ſeinen Unwillen gegen dieſe Meinung erregt haben. Er wird vermuthlich die Nach-

Es giebt angebohrne Begriffe. Die Sinne geben uns Gelegenheit, uns ihrer bewußt zu werden.

ſeyn, ſonnenklare Grundwahrheiteu einzuſehen, die ſich doch ſo leicht, und ſo geſchwind überdenken laßen? Man müßte denn ſagen, daß es auf Seiten des allmächtigen Schöpfers nicht möglich geweſen wäre, die Seele alſo zu erſchaffen, daß ſie nicht hätte von Natur geſchickt ſeyn können, ſolche Wahrheiten einzuſehen, und ſelbſt zu finden.

Poley.

Nachläßigkeit, und die ſuperficielle Denkungsart eines nicht geringen Theils von Menſchen haben beſtreiten wollen, welche unter dem ſcheinbaren Vorwande, daß es angebohrne Begriffe und Wahrheiten gebe, die die Natur in unſre Seele eingegraben hätte, denen wir alſo gar leicht unſern Beifall geben können, gar nicht mehr daran denken, die Quellen, die Verbindungen, und die Gewißheit dieſer Kenntniſſe weiter zu unterſuchen.

In dieſem Sinne bin ich nicht nur völlig ſeiner Meinung; ſondern ich gehe ſo gar noch weiter. Ich wünſchte, daß man der Analyſe unſrer Begriffe nicht ſo enge Gränzen anweiſen wollte, daß man alle nur mögliche Wörter, die ſich erklären laſſen, erklärte, daß man die Grundſätze, die nicht urſprünglich die erſten ſind, demonſtrirte, oder Anweiſung erhalte; wie man ſie demonſtriren könne, daß man ſich um keines Menſchen Meinung hierüber bekümmerte, und gar nicht darauf ſähe, ob man ihnen Beifall gebe, oder nicht? Daraus würde ſicherlich mehr und größerer Nutzen entſtehn, als man glaubt.

Locke vermiſchet die nothwendigen Wahrheiten mit hiſtoriſchen Erkenntniſſen.

Jedoch ſcheint der ſonſt ruhmwürdige Enthuſiasmus des Verfaſſers ihn zu weit geführt zu haben. Er hat meinem Bedünken nach den Urſprung der nothwendigen Wahrheiten, und der hiſtoriſchen nicht gehörig unterſchieden. Jene entſpringen aus dem Verſtande; dieſe aus der Erfahrung, den Sinnen, ſelbſt aus manchen in uns liegenden verworrenen Vorſtellungen. Ich kann Ihnen alſo das nicht einräumen, was ſie vorausſetzen, daß wir nemlich, ohne angebohrne Begriffe anzunehmen, zu allen unſern Kenntniſſen gelangen können. Wir werden ſehen, wer von uns beiden Recht habe.

Philalethes. §. 2. Wir wollen einmal den Verſuch machen. Ich geſtehe Ihnen, mein lieber **Thophilus**, ſehr gern zu, daß wohl keine Meinung allgemeiner angenommen worden ſey, als die, daß es gewiſſe Grund-

wahrheiten *) gebe, welchen alle Menſchen ihren Beifall ertheilen. Daher heiſſen ſie **allgemeine Begriffe**, (κοιναὶ ἔννοιαι) und hieraus folgert man nun, daß dieſe Grundwahrheiten unſrer Seele, bey ihrer Exiſtenz, eingegraben worden ſind.

§. 3. Aber zugegeben, daß würklich dergleichen Grundwahrheiten vorhanden wären, die das ganze menſchliche Geſchlecht annähme; ſo würde mann aus dieſer allgemeinen Uebereinſtimmung doch nicht erweiſen können, daß ſie uns angebohren ſind, wenn man nemlich, wie ich es

*) Alle Menſchen ſtimmen nämlich darinnen überein, die ihren Verſtand brauchen können, und Wiſſenſchaft davon haben. Denn man ſetzet zum voraus, daß dergleichen Sätze ſo augenſcheinlich gewiß und wahr ſind, daß auch Kinder, wenn ſie zu Verſtande kommen, ihnen völligen Beifall geben. Dies macht denn allerdings eine allgemeine Uebereinſtimmung aus; ſo wie ſolches auch der Gebrauch im Reden rechtfertiget. Denn man pflegt zu ſagen, alle Menſchen geben dieſem Zahlenſatze, 2 mal 2 iſt 4 vollkommnen Beifall, wenn auch Kinder ſolches zu thun nicht im Stande ſind.

Weil man aber hieraus den falſchen Schluß machet, als wären die Grundwahrheiten angebohren, und der Seele gleich anfangs eingebrägt worden: ſo denkt Herr Locke den Vertheidigern dieſer Meinung am beſten begegnen zu können, wenn er eine ſolche allgemeine Uebereinſtimmung läugnet, und den Grundwahrheiten ihren durchgängigen Beifall abſpricht. Allein er tritt damit dieſen Wahrheiten ſelbſt zu nahe, und macht ſie in der That verdächtig, als wären ſie theils an ſich nicht richtig, theils nicht ſo klar, daß ſie durchgängig Beifall finden könnten; wie er denn auch daher auf die uneigentliche und zweideutige Ausdrücke hat verfallen müſſen. Meines Erachtens würde er verſtändlicher geweſen ſeyn, wenn er ſeinen Beweis dahin eingerichtet, und gezeiget hätte, welches er ohnedem noch thun muß, daß die Grundwahrheiten nicht angebohren ſeyn könnten, weil ſie ſonſt auch den Kindern, einfältigen Menſchen, und den unſtudirten wirklich, und dem Begriffe nach bekannt ſeyn müſſen. Denn der Sache nach ſind ſie ihnen bekannt. Sie wiſſen es vermitteiſt der anſchauenden Erkenntnis, daß der Hund, und die Katze nicht einerley ſind.

Poley.

es mir als ſehr möglich vorſtelle, einen andern Weg zeigen kann, der die Menſchen zu einer allgemeinen Uebereinſtimmung in manchen Dingen geführt hat.

§. 4. Noch weit ärger iſt dies, daß man eine ſo allgemeine Uebereinſtimmung nirgends findet. Nicht einmahl in Abſicht der beiden ſo merkwürdigen ſpeculativiſchen **Grundſätze**, (von den praktiſchen werde ich hernach reden), **was da iſt, das iſt:** und, **es iſt unmöglich, daß ein Ding zugleich ſey, und nicht ſey.** Ein beträchtlicher Theil von Menſchen kennt dieſe zwey Sätze, die Ihnen ohne Zweifel **nothwendige Wahrheiten** *) und Axiomen ſcheinen werden, nicht einmal den Namen nach.

Theo-

*) So haben zwar einige Weltweiſen dieſe zween Sätze für die Hauptgründe der Demonſtration gehalten; und andre haben noch einen dritten Hauptgrund: ein jedes Ding iſt, oder iſt nicht; hinzugethan. Den erſten Satz hat man das principium poſitionis, den andern das principium participationis, und den dritten das principium negationis genannt. Allein, da dieſe drey Sätze ſich wechſelsweiſe von einander ableiten laſſen: ſo hat man nicht nöthig, ſie alle als Hauptgründe der Erkenntnis anzunehmen; ſondern es wird nur einer hiervon zulänglich ſeyn. Und da frägt ſichs denn, welcher wohl der geſchickteſte darunter ſey? Meines Erachtens iſt es dieſer: Es iſt unmöglich, daß eben daſſelbe Ding zugleich ſey, und nicht ſey; weil wir vermittelſt deſſelben grade auf einen Widerſpruch geführt werden. Und was fällt uns wohl handgreiflicher in die Augen, als wenn ſich Dinge widerſprechen; oder wenn wir augenſcheinlich zeigen, daß etwas deswegen wahr ſey, weil es dem Falſchen entgegen geſetzet iſt, oder ihm widerſpricht. Man nennt daher dieſen Satz den Hauptgrund oder den Satz des Widerſpruchs; und die ſcharfſinnigſten Weltweiſen nehmen ihn mit dem Ariſtoteles für den erſten Hauptgrund der Demonſtration und aller gründlichen Erkenntnis an. S. des Herrn von Wolf Ontolog. p. 1. Sect. I. c. 1. wo er in dieſem ganzen Hauptſtücke ſehr gründlich davon handelt. Man kann auch wegen der beſondern Deutlichkeit nachleſen des berühmten Herrn Profeſſor Böhmens Metaphyſik Sect. Ontol. cap. 1. §. 23 ſeq. Was ehemals Herr

Gund-

Theophilus Ich leite die Gewißheit dieſer angebohrnen Grundwarheiten nie aus der allgemeinen Uebereinſ-

Gundling an dieſem Hauptgrunde ausgeſetzt hat, das hat Herr Syrbius in ſeinen Inſtit. philoſ. rat. pag. 62. in einer Anmerkung geſchickt beantwortet. Ich gebe zu, daß der Satz; was iſt, das iſt; der allererſte ſey, den man ſich gedenken kann, wenn man ſich ein Ding vorſtellt. Allein, nicht der erſte Satz macht eben den erſten Hauptgrund von unſrer Erkenntniß aus, ſondern derjenige, aus welchem ſich die übrigen Wahrheiten mit der größeſten Gewißheit ableiten laſſen.

Zu unſern Zeiten hat Herr von Leibniz noch den andern Hauptgrund einer gründlichen Erkenntniß, nemlich den Satz des zureichenden Grundes, beigebracht, und gleichſam aus der Vergeſſenheit widerhergeſtellt. Vermöge dieſes Satzes kann nichts in der Welt möglich ſeyn, und entſtehn, das nicht ſeinen zureichenden Grund hätte, woraus ſich begreifen läßt, warum und wie es möglich iſt und entſteht, oder warum es vielmehr ſo und nicht anders iſt. Er ſagt im 44 §. der Theodicee. „Es ſind zwey Hauptgründe der „Vernunftſchlüſſe: der Grund des Widerſpruchs, welcher „mit ſich bringt, daß unter zween ſich widerſprechenden Sätzen, der eine wahr, und der andere falſch iſt; und der „Grund der beſtimmenden Urſache, nach welchem niemals „etwas ohne eine Urſache oder ohne beſtimmenden Grund geſchieht; das iſt, ohne etwas, dadurch man a priori Grund „geben kann, warum dieſe Sache vielmehr da iſt, als nicht „da iſt? warum ſie ſo und nicht vielmehr ganz anders iſt? „Dieſer große Grundſatz findet in allen Dingen ſtatt, und „man wird niemals ein Exempel dagegen anführen können. „Und ob uns zwar dieſe beſtimmenden Urſachen zum öftern „nicht genugſam bekannt ſind: ſo ſehen wir doch zum wenigſten ſo viel, daß einige vorhanden ſind. Ohne dieſen „wichtigen Grundſatz würden wir niemals das Daſeyn Gottes beweiſen können; und es würden unendlich viele richtige und nützliche Vernunftſchlüſſe verlohren gehen, die ſich „auf ſelbigen gründen. Er leidet ganz und gar keine Ausnahme: ſonſt würde ſeine Stärke geſchwächt werden: „denn es ſteht nichts auf ſchwächern Füßen, als diejenigen „Lehrgebäude, in denen alles voller Ausnahmen iſt.„ Man ſieht leicht, daß ſich aus eben dieſem Grundſatze die Wahrheiten von dem Daſeyn aller endlichen Dinge, oder alle zufällige Wahrheiten, gleichwie aus dem Satze des Widerſpruchs

einſtimmung der Menſchen her, ich habe Ihnen ſchon meinen Wunſch eröfnet, **Philalethes**, daß man darauf be-

ſpruchs, die nothwendigen Wahrheiten auf eine verſtändlichere Art herführen, und demonſtriren laſſen.

Denn da die zufälligen Wahrheiten, davon auch das Gegentheil möglich iſt, ſo beſchaffen ſind, daß man nicht wider den erſten Hauptgrund oder den Satz des Widerſpruchs verſtößt, wenn man ſich dieſelben anders gedenkt: ſo muß man allerdings noch einen Hauptgrund haben, worauf die Gewißheit von der Exiſtenz der Dinge beruht. Denn wenn etwas ohne einen zureichenden Grund möglich ſeyn oder entſtehen könnte: ſo würden weder Gott noch Menſchen wiſſen, und verſtehen können, warum und wie es möglich ſey und entſtehe; welches ungereimt ſeyn würde. Aus nichts kann man nichts begreifen. Die Gelegenheit auf dieſen Hauptgrund zu kommen, hat gedachtem Herrn von Leibniz zuvörderſt Archimedes gegeben, welcher ſelbigen aus dem Alterthume noch aufbehalten hat. Er hat zwar ſolchen nur gebraucht, die Lehre von dem wagerechten Stande der ſchweren Körper darauf zu gründen; allein der Herr von Leibniz hat ihn in einen allgemeinen Satz verwandelt, und zu einem Hauptgrunde der ganzen Weltweisheit erhoben. Man pflegt ihn alſo auszudrücken: „Es iſt nichts ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr iſt, als nicht iſt.„ Nemlich das Wort Grund wird hier in dem allgemeinſten Verſtande genommen, und es bemerkt alles das, woraus man erkennen und verſtehen kann, warum etwas vielmehr iſt, und entſteht, oder nicht iſt, und nicht entſteht. Das Beiwort zureichend zeiget weiter nichts an, als daß der Grund ſo beſchaffen iſt, daß durch ihn alles, was in einer Sache iſt, verſtändlich erklärt und demonſtrirt werden kann, ohne noch einen andern Grund nöthig zu haben. Vermittelſt dieſes Hauptgrundes hat Herr von Leibniz nicht nur den allgemeinen Satz von dem Unterſchiede aller Dinge, das Geſetz der Stätigkeit, und andere nützliche Lehren gefunden, ſondern auch viele dunkle und unrichtige Begriffe in der Weltweisheit, inſonderheit in der Metaphyſik verbeſſert, daß dieſe eben dadurch zu einer brauchbaren Wiſſenſchaft gediehen, und nicht mehr für ein barbariſch Wörterbuch anzuſehen iſt. Eine augenſcheinliche Probe davon kann man in denen Schriften ſehen, die zwiſchen ihm und dem Engländer Herr Klarken über einige ſtreitige Punkte gewechſelt worden ſind. Siehe Recueil de diverſes pieces par Mrs. Leibniz,

bedacht ſeyn möchte, alle Axiomen, die urſprünglich erſte ausgenommen, zu demonſtriren. Ich gebe Ihnen auch gerne

niz, Clarke, Neuton & autres auteurs celebres, Tom. I. oder die Köhleriſche Ueberſetzung von dieſen Streitſchriften. Doch die augenſcheinlichſte Probe kann uns davon des Herrn von Wolf Metaphyſik geben, die er Anfangs in der deutſchen Sprache, nunmehr aber noch weit vollkommner lateiniſch herausgegeben hat. Dieſer große Weltweiſe hat dieſer Hauptwiſſenſchaft die Spitze aufgeſetzt, und zu der erwünſchten Vollkommenheit gebracht, nachdem er dieſelbe nicht nur auf die zween wahren Hauptgründe einer gewiſſen Erkenntniß, oder wie ſie Herr von Leibniz an eben angezogenen Orte ſeiner Theodicee nennt, auf die beiden großen Principia unſrer Vernunftſchlüſſe, nemlich auf den Satz des Widerſpruchs, und den Satz des zureichenden Grundes gebaut, ſondern auch nach mathematiſcher Lehrart vorgetragen hat. Das letztere würde er wohl nicht ohne den Satz des zureichenden Grundes haben bewerkſtelligen können; welches denn auch die Urſache iſt, warum die ſcholaſtiſche Metaphyſik dieſer Lehrart ganz unfähig geweſen iſt. Und da der Herr von Wolf ſeine andern philoſophiſchen Werke in der mathematiſchen Methode abgefaßt, und auf ſeine Metaphyſik gegründet hat: ſo werden ſie gleichfalls einem aufmerkſamen Leſer, von der Fruchtbarkeit dieſes Hauptgrundes ſattſam überzeugen. Wer eine vollſtändigere Ausführung von dieſem Hauptgrunde verlanget, der findet dieſelbe in des Herrn von Wolf Ontolog. cap. II. §. 56. Es verdienen auch hierbey Herr Bilfinger in ſeiner Dilucid. philoſ. §. 68 ſeq. und Herr Profeſſor Böhme in ſeiner Metaphyſik Ontol. cap. II. geleſen zu werden.

Es hat zwar dieſer Satz große Streitigkeiten erregt, und man hat ihn gewaltig angefochten; man hat aber auch gemeiniglich ſeine gar zu ſchlechte Einſicht verrathen. Wir machen auch nicht einmal einen Punkt, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden iſt, warum wir ihn vielmehr machen, als nicht machen. Und wie wollen wir ohne den Satz des zureichenden Grundes das Wahre und Wirkliche von einem Traume unterſcheiden? Doch die meiſten Einwürfe, die noch von einiger Erheblichkeit ſind, hat vor andern der vortrefliche Kunz nicht nur auf eine ſehr ſcharfſinnige und gründliche Art entkräftet, ſondern auch ſeine beſondern Beweiſe für dieſen Hauptgrund beigebracht. S. deſſen Meditat. philoſoph. cap. V. zu verwundern iſt es indeſſen, daß

gerne zu, daß eine ſehr ausgebreitete Uebereinſtimmung, die aber nicht ganz allgemein iſt, aus einer an das ganze Menſchengeſchlecht gekommnen Ueberliefrung ſeinen Urſprung nehmen könne. So iſt z. B. das Tobackrauchen, wenigſtens ſeit Hundert Jahren, faſt bey allen Völckern eingeführte Sitte und Gewohnheit, obgleich manche Inſulaner das Feuer nicht einmahl kennen, alſo noch weniger Toback rauchen. So haben einige Gelehrte, ſelbſt Theologen, von der Sekte des Arminius *) geglaubt, die

daß viele von denen, die dieſen Satz beſtreiten, ſich gleichwohl deſſelben in ihren Urtheilen und Schlüſſen unvermerkt bedienen, nnd alſo müſſen dieſe Herren es in der That nicht wiſſen, wie und wo ihnen der Kopf ſteht. Ein Beiſpiel davon iſt der Herr von Büffon in dem 1ten Theile, 2tes Buch S. 45. ſeiner Hiſtorie der Natur; wie denn auch der berühmte Herr Profeſſor Käſtner ihm ſolches in einer angefügten Anmerkung zu verſtehen gegeben.

Poley.

*) Nirgends iſt wohl der Witz mehr beſchäftigt worden, als bey der Beantwortung der ſo allgemein intereßirenden Frage: ob es auch wirklich einen Gott gebe? und wie man auf die Erkenntniß von dem Daſeyn deſſelben komme?

Es iſt hier nicht meine Sache, mich über dieſe Materie weitläuftig zu erklären. Will man über den Urſprung unſrer Ideen von der Gottheit etwas ſehr witziges leſen, ſo ſchlage man den Mirabaud in ſeinem Syſteme der Natur nach, wo er in dem erſten Kapitel des 2ten Bandes davon genug ſpricht. Indeſſen wird kein denkender Kopf ſich durch den ſpielenden Mirebaud verführen laſſen.

Unter dem Arminianern beruft ſich vorzüglich Limborch, und ſein Kommentator, Adrian von Kattenburyh auf die allgemeine Uebereinſtimmung der Völker, daß ein Gott ſey, als auf einen bündigen Beweis von ſeiner Exiſtenz.

Socin ſcheint in ſeinem praelectionibus theologicis auch der natürlichen Erkenntniß vom Daſeyn Gottes nicht ſonderlich das Wort zu reden, und beruft ſich auf die Offenbarung, aus der man es allein herleiten könne.

Ich

die Erkenntniß der Gottheit käme aus einer ſehr alten und allgemeinen Ueberlieferung; ſo wie ich auch an meinem Theile gern zugebe, daß der Unterricht dieſe Erkenntniß erweitert und berichtiget habe. Es ſcheint aber doch, daß die Natur auch ohne nähere Belehrung auf ihn führe. Die Wunder der Schöpfung leiten ganz natürlich auf den Gedanken an eine allerhöchſte Macht. Man hat ein taub und ſtumm gebohrnes Kind geſehen, welches den vollen Mond anbetete. Man hat Nationen entdecket, die gar nichts anders wuſten, und andre, welche ſich für einer unſichtbaren Macht fürchteten. Freylich iſt es nicht eine ſolche Idee wie wir ſie haben, und wie wir ſie vorausſetzen. Demohnerachtet liegt ſie tief in unſern Seelen, ohne, daß ſie jemand eingeſchrieben haben ſollte. Die ewigen Geſetze Gottes ſind auch, zum Theil in unſer Herz mit noch gewiſſern Buchſtaben, durch ein Art von Inſtinkt eingegraben. Doch das ſind praktiſche Grundwahrheiten, von denen wir uns bey einer andern Gelegenheit unterreden wollen.

So viel wird man in aller Abſicht einräumen müſſen, daß die Neigung, und der Hang, den wir haben, die Idee Gottes zu erkennen, in der Natur des Menſchen liege. Wollte man auch den erſten Unterricht in der Erkenntniß Gottes, der Offenbahrung zugeſtehen, ſo liegt doch die Willigkeit, mit der man dieſe Lehre aufgenommen hat, in der Natur der Seele. Im folgenden werde ich darthun, daß die äuſſerliche Lehre eigentlich die Begriffe, die wir ſchon haben, nur von neuen erwecke und rege mache.

Ich glaube alſo, daß die allgemeine Uebereinſtimmung der Menſchen, ein Kennzeichen, nicht aber eine Demonſtra-

Ich enthalte mich gern alles Urtheilens. Der vernünftige Menſch glaubt einen Gott, nicht, wie Paskal den Rath giebt, um den ſicherſten Weg zu gehn, ſondern, weil er alle Augenblicke unwiderlegliche Beweiſe fühlt, daß ein Gott ſey.

Anm. des Ueberſ.

ſtration einer angebohrnen Grundwahrheit ſeyn könne; daß man alſo, wenn man einen ſtrengen und entſcheidenden Beweis, von dem Daſeyn ſolcher angebohrnen Grundwahrheiten führen will, zeigen müſſe, daß ihre Gewißheit lediglich aus dem, was in uns liegt, hergeleitet werden könne. Damit Ich ihnen aber auf die Einwürfe antworte, die Sie gegen den allgemeinen Beifall machen, den man den zwey großen Spekulativiſchen Grundwahrheiten, die auch unumſtoßlich feſte ſtehen, giebt, ſo behaupte ich, daß, wenn man ſie auch nirgends kennte, ſie doch angebohren ſeyn müßten, weil man ſie ſo gleich als wahr annimt, wenn man ſie nur hört. Ich glaube aber, daß ſie im Grunde in der ganzen Welt bekant ſind, und daß man z. B. alle Augenblicke, ohne es zu merken, nach dem Satze des Widerſpruchs ſchließt. Kein Menſch iſt ſo wild, und ungeſittet, daß ihm nicht in ernſthaften Geſchäften, das Betragen eines Lügners, der ſich ſelbſt widerſpricht, auffallend werden ſollte. So wendet man alſo dergleichen Sätze in gemeinen Leben wirklich an, ohne daß man ſich eben derſelben deutlich wiedererinnert. Auf gleiche Weiſe behalten wir in einem **Enthymema** die ausgelaſſenen Sätze in unſrer Seele, ob wir ſie gleich nicht ausſprechen, ſondern gleichſam auch in Gedanken bey Seite legen.

Der allgemeine Beyfall iſt ein Kennzeichen, aber keine Demonſtration einer angebohrnen Grundwahrheit.

Der Satz des Widerſpruchs wird allgemein angenommen.

Philalethes. §. 5. Daß Sie dergleichen wirkliche in uns liegende Kenntniſſe, und einer innerlichen Unterdrückung derſelben erwähnen, und ſie glauben, fällt mir allerdings als etwas ſehr ſeltſames auf. Denn es ſcheint mir ein ganz offenbarer Widerſpruch zu ſeyn; angebohrne und eingedruckte Wahrheiten in der Seele anzunehmen, und doch zu behaupten, daß ſie ſich derſelben nicht bewußt wäre.

Man iſt ſich deſſen, was man weis, nicht ſtets bewußt.

Theophilus. Wenn Sie dies Vorurtheil haben, ſo wundre ich mich freilich nicht mehr, daß ſie die angebohrnen Begriffe nicht annehmen. Das aber befremdet mich, daß es Ihnen nicht einfällt, daß es außerordentlich viel Begriffe gebe, deren wir uns nicht immer bewußt ſind, oft nicht einmahl dann, wenn es nöthig wäre. Das Gedächtniß muß ſie aufbehalten, und die Wiedererinnerung muß ſie uns wieder vorſtellen. Das thut ſie nun freilich in manchen Fällen, wo es nöthig iſt, aber doch nicht immer. Dies nennt man mit einem bequemen Namen das zu Hülfe kommen, (ſubuenire) weil die Wiedererinnerungskraft zuweilen eine dergleichen Unterſtützung verlangt. Bey einer ſo großen Menge von Kenntniſſen, müſſen wir nun nothwendigerweiſe durch etwas beſtimmt werden, uns einer Sache eher, als der andern zu erinnern, weil wir unmöglich, an das, was wir wiſſen auf einmahl deutlich denken können.

Philalethes. Hierinnen gebe ich Ihnen Recht. Die zu allgemeine und zu zuverſichtliche Behauptung, daß wir uns der Warheiten, die ſich in unſrer Seele befinden, auch beſtändig bewußt wären, iſt mir zu eilfertig entfahren, ohne daß ich auf den Sinn, und dem Umfang derſelben gehörig aufmerkſam war. Mühſamer wird Ihnen hingegen die Beantwortung deſſen werden, was ich Ihnen jezt ſagen werde. Wenn man von einer einzelnen Warheit behauptet, daß ſie angebohren ſey, ſo kann man aus eben dem Grunde ſagen, daß alle Sätze, ſo bald ſie mit der Vernunft übereinſtimmen, und die Seele dies von ihnen gewahr wird, der Seele bereits eingeprägt ſind.

Die reinen, und nothwendigen Ideen ſind in der Seele weſentlich eingegraben.

Theophilus. In Abſicht der reinen Begriffe, die ich den Erſcheinungen der Sinne, und der nothweudigen Wahrheiten, die ich den hiſtoriſchen entgegenſetze, gebe ichs Ihnen zu. In dieſem Sinne kann man ſagen, daß die ganze Arithmetick, und Geometrie uns angebohren

ren ſind, und weſentlich in uns liegen, ſo daß, wenn wir auf das, was ſchon in der Seele iſt, nur aufmerkſam ſeyn, und es gehörig ordnen wollen, wir alle ihre einzelnen Lehrſätze finden können, ohne zu einer durch die Sinne, oder durch eine von einem andern erhaltnen Ueberliefrung, erlernten Warheit unſere Zuflucht zu nehmen. Dergleichen Verſuche hat Plato in dem Dialog *) gemacht, wo er den Sokrates redend einführt, der einen jungen Menſchen auf die tiefſinnigſten Warheiten, durch bloße Fragen, ohne förmlichen Unterricht, führt. Dieſe Wiſſenſchaften kann man alſo in ſeinem Zimmer, ſo zu reden, blindlings erlernen, ohne vorhero durchs Geſicht, oder durchs Gefühl die Warheiten, welche man braucht, zu erkennen, ob wir gleich das, was wir erkennen wollen, durch Begriffe niemals würden vollſtändig kennen lernen, wenn wir nie etwas geſehn, nie etwas berührt hätten. Die bewundernswürdigen Geſetze der Oekonomie unſrer Natur erfodern es einmal, daß wir keinem einzigen Abſtrakten Gedanken unterhalten können, ohne zu gleicher Zeit etwas ſinnliches dabei zu bedürfen, wenn es auch nur ſolche Charakter ſeyn ſollten, als die Buchſtaben oder die Töne; obgleich unter dieſen Gedanken, und dergleichen willkührlichen Zeichen nicht der geringſte nothwendige Zuſammenhang ſtatt findet. Wenn dieſe ſinnliche Züge nicht zu Hülfe genommen würden, ſo würde auch die vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen der Seele und den Körper, von der ich Sie in der Folge noch weitläuftiger unterhalten werde, nicht angenommen werden können. Das hindert aber die Seele keinesweges, die nothwendigen Wahrheiten aus ihrem eigenen Schatze hervorzuhohlen. Man hat Beiſpiele, wie weit man ohne alle Hülfe, blos durch eine natürliche Logik, und Arithmethick kommen könne. So konnte jener ſchwediſche Bauerknabe durch ſeine bloße Kultur die größten Berechnungen anſtellen, ohne daß er die gewöhnliche Art zu zählen verſtand, ohne daß er leſen

*) Er meint die zwey ſchönen Dialogen von der Natur des Menſchen, und dem Gebete.

Anm. des Ueberſetzers.

und ſchreiben konnte. Er konnte zwar die Probleme nicht umgekehrt biß ans Ende auflöſen, ſo wie die Ausziehung der Wurzel erfordert. Das hindert aber nicht, daß er es nicht durch eine neue Wendung ſeiner Seelenkraft hatte thun können. Ich wollte hiemit nur beweiſen, daß es in der Mühſamkeit, mit der wir uns deſſen, was in uns liegt, wieder bewußt werden, Stuffen gebe. Es giebt angebohrne Grundwahrheiten, die ungemein faßlich, und für alle gleich leicht ſind; es giebt Lehrſätze, welche man auch bald entdeckt, und aus welchen die natürlichen Wiſſenſchaften, die bey dem einen ausgebreiteter ſind, als bey dem andern, beſtehen. Im weiten Sinne, der hier ſehr wohl ſtatt finden kann, weil er zu beſtimmtern, und weit um ſich faſſenden Begriffen hilft, kann man alle Wahrheiten, die aus urſprünglichen angebohrnen Kenntniſſen entſtehen, angebohrne nennen, weil ſie die Seele, ob ſchon nicht immer mit gleicher Leichtigkeit, aus ihrem eignen Fundus hervorziehen kann. Verbindet iemand mit dieſen Worten einen andern Sinn, ſo will ich deßhalb mit ihm ſtreiten.

Alle Erkenntniß, die aus angebohrnen Begriffen entſtehet, kann auch angebohren genannt werden.

Philalethes. Ich habe Ihnen zwar zugeſtanden, daß ſich manches in der Seele befinden könne, deſſen man ſich nicht bewußt iſt, weil wir uns vergangner, und bekannter Dinge nicht immer zu der Zeit erinnern, da wir es wünſchen. Aber man muß es doch vorher gelernt und ehemals deutlich gekannt haben. Wenn mann alſo auch zugeben könnte, daß ſich etwas in der Seele befände, was die Seele noch nicht genau wüſte, ſo kommt es vielleicht bloß daher, weil die Seele die Fähigkeit, oder die Kraft, etwas zu erkennen, beſitzt.

Es iſt nicht nothwendig, daß alle in der Seele verborgene Erkenntniß eine erlangte ſey.

Theophilus. Sollte dies nicht noch eine andere Urſache haben können, etwa dieſe, daß die Seele es wircklich in ſich enthielte, ohne daß ſie ſich deſſelben bewußt wäre? denn da ſie eine erlangte Erkenntniß in dem Gedächtniſſe gleichſam verbergen kann, wie Sie ſelbſt eingeſtehen, wa-

warum ſollte denn die Natur nicht auch einige urſprüngliche Kenntniſſe in ihr haben verbergen können? muß denn eine Subſtanz alle die verſchiednen Gegenſtände, die ſie ihrer Natur nach erkennt, ſo gleich wirklich erkennen? kann und muß eine ſolche Subſtanz, wie unſre Seele iſt, nicht mehrere Eigenſchaften haben, die man nicht ſo gleich, und auf einmal überſchauen kann? Die Platoniker vertheidigten die Meinung, daß alle unſre Erkenntniß nur eine Wiedererinnrung ſey, daß alſo die Warheiten, die die Seele mit der Geburth des Menſchen auf die Welt bringt, und die man angebohrne nennt, von einer vorhergegangnen bereits gehabten Erkenntniß übrig geblieben ſind. Dieſe Meinung iſt aber ganz ohne Grund. Die Seele müßte ia bereits in den vergangnen Zuſtande, (wenn eine ſolche Präexiſtenz ſtatt finden ſollte,) ſo lange er auch ſchon vergangen wäre, angebohrne Kenntniſſe gehabt haben. Dieſe müßten abermals aus einem andern Zuſtande gekommen ſeyn, in welchen ſie entweder angebohren, oder wenigſtens mit ihm zu gleicher Zeit erſchaffen wären; oder man müßte biß ins unendliche gehen, und die Seelen ewig annehmen, und da wären freilich dieſe Kenntniſſe im eigentlichen Verſtande angebohren, weil ſie in der Seele nie einen Anfang genommen hätten. Wollte man annehmen, daß ein jeder unſrer vorigen Zuſtände aus einem noch ältern, als er iſt, etwas behalten, was er den folgenden nicht gelaſſen hätte; ſo würde man ihn antworten, daß manche Warheiten in allen dieſem Zuſtänden evident geweſen ſeyn müſſen. Man nehme alſo die Sache wie man will. In einem ieden Zuſtande, in dem ſich die Seele befunden hat, müſſen die nothwendigen Warheiten angebohren geweſen, und ſich, durch innerliche Gründe beſtätigt haben, da ſie durch Erfahrungen, wodurch man hiſtoriſche Warheiten beweiſet, nicht erhärtet werden können. Warum ſollte alſo nicht manches in der Seele liegen können, wovon ſie niemals Gebrauch gemacht hat? iſt es dann einerley, etwas ha-

Die Reminiscenz der Platoniker iſt ungegründet.

ben, was man aber nicht gebraucht, und die Kraft beſitzen, es zu erlangen? wenn das wäre, ſo würden wir nur das wirklich haben, was wir gebrauchen könnten; und doch iſt bekannt, daß außer der Kraft, und dem Objekte, noch öfters eine gewiſſe Anlage in der Kraft, oder in dem Objekte, oder in beiden vorausgeſetzt werde, wenn die Kraft das Objekt gebrauchen ſoll.

Philalethes. Wenn man es auf die Art verſtehen will, ſo könnte man ſagen, daß gewiſſe Warheiten in die Seele eingepflanzt wären, die ſie nie gekannt hat, und nie wird kennen lernen. Das ſcheint mir aber ſehr ſeltſam und befremdend zu ſeyn.

Theophilus. Ich ſehe ſo wenig etwas ungereimtes in dieſem Satze, als ich mit Gewißheit das Daſeyn ſolcher Wahrheiten behaupten kann. Denn es läßt ſich recht gut gedenken, daß ſich dereinſt, wenn unſre Seelen in einem andern Zuſtand verſetzt ſind, weit erhabenere und fruchtbarere Kenntniſſe in denſelben ausbilden werden, als wir hiernieden, in dem gegenwärtigen Lauf unſers Lebens erkennen können.

Philalethes. Wenn aber die Hypotheſe gelten ſoll, daß dem Verſtande des Menſchen gewiſſe Warheiten eingedrückt ſind, deren er ſich nicht bewußt iſt; wie können ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung von denen, die er nur allein erkennen kann verſchieden ſeyn?

Theophilus. Die Seele hat nicht nur das Vermögen, Warheiten zu erkennen, ſondern ſie auch in ſich ſelbſt aufzufinden. Hätte ſie die bloße Fähigkeit gewiſſe Warheiten und Erkenntniſſe anzunehmen, und folglich eine ſo leidende, und unbeſtimmte Kraft, als das Wachs hat, Figuren und eine leere Tafel, Buchſtaben anzunehmen, ſo könnte ſie keine Quelle nothwendiger Warheiten ſeyn, die ſie doch nach meiner Meynung

wirk-

wirklich iſt. Die Sinne ſind in aller Abſicht unzureichend, die Nothwendigkeit derſelben zuzeigen. Die Seele hat eine (ſo wohl thätige als leidende) Anlage, ſie mit ihren Beweiſen aus ihrem eignen Schätzen hervorzuhohlen, obgleich die Sinne auch mitwircken, indem ſie zur Aufmerkſamkeit und zum Nachdenken Gelegenheit geben, oder vielmehr die Seele zu einer Art von Warheit geneigter machen, und mehr hinlenken, als zur andern.

Hieraus ſehen ſie ganz deutlich, daß die Gelehrten, die hierüber anders denken, die Folgen nicht ernſthaft genung mögen überſchauet haben, die aus der Verſchiedenheit zwiſchen nothwendigen, oder ewigen, und zwiſchen Warheiten der Erfahrnng entſtehen. dieſen Unterſchied habe ich bereits erwieſen, und er iſt auch an und vor ſich ſehr begreiflich. Der urſprüngliche Beweis nothwendiger Warheiten kommt aus dem Verſtande allein, andre Warheiten entſtehen aus der Erfahrung oder aus den Beobachtungen der Sinne. Beide kann unſre Seele erkennen. Aber nur von den erſtern iſt ſie die Quelle. Denn ſo zahlreiche Erfahrungen und Verſuche man auch immer von einer allgemeinen Warheit machen kann, ſo würde man ſich doch durch keine Induktion davon überzeugen können, wenn uns nicht zugleich die Vernunft ihre Nothwendigkeit kennen lehrte.

Der Beweis der nothwendigen Warheiten kommt aus dem Verſtande allein.

Philalethes. Wenn aber die Redensart, **in dem Verſtande ſeyn**, etwas poſitives in ſich ſchließt, heißt es alsdann nicht eben ſo viel, als der Verſtand wird es gewahr und begreift es?

Theophilus, Dieſe Redensart bedeutet etwas ganz anders. Es iſt ſchon genug, daß das, was wirklich in dem Verſtande liegt, auch in denſelben aufgefunden werden könne, und, daß die Quellen oder urſprünglichen Beweiſe der Warheiten, wovon wir hier reden, nur allein in ihm liegen. Die Sinne können dieſe

Warheiten rege machen, empfehlen, und beſtätigen, aber niemals ihre unveränderliche und ewige Gewißheit demonſtriren.

Philalethes. §. 11. Wenn man indeſſen nur einigermaßen den Wirkungen des Verſtandes nachdenkt, ſo wird man ſich gar bald überzeugen, daß der Beifall, mit welchem unſre Seele gewiſſe Warheiten ſogleich, und **ohne viele Mühe** annimt, von der Kraft der menſchlichen Rede abhange.

Theophilus. Recht gut. Allein eben dies beſondre Verhältniß unſrer Seele mit dieſen Warheiten, gewährt ihr in dem Gebrauche dieſer Kraft in Abſicht derſelben, mehr Fertigkeit und natürliche Leichtigkeit; es iſt Schuld, daß man ſie angebohren nennet. Es iſt alſo keine ſolche Kraft, die etwa in der bloßen Möglichkeit beſteht, jene Warheiten zu verſtehen. Sie iſt eine Anlage, eine Fertigkeit, und eine vorher gemachte Einrichtung, welche unſre Seele beſtimmt, und verurſacht, daß ſie aus ihr hergeleitet werden. Gerade ſo wie die Figuren, die man in einen Stein, oder in Marmor überhaupt eingräbt, von denen verſchieden ſind, welche in ſolchen Marmor eingehauen werden, der ſchon ſo eingerichtet iſt, daß man an ſeinen Adern gleich ſehen kann, ob der Künſtler ihn mit Nutzen gebrauche.

Philalethes. Sind denn nicht die Warheiten jünger, als die Ideen? nun kommen aber alle Ideen von den Sinnen *).

Theo-

*) Da das Weſen der Seele in einer Kraft beſteht, vermöge deren ſie ſich die Welt, oder ſo viel davon vorſtellt, als es der Stand ihres Körpers, und die Beſchaffenheit der ſinnlichen Werkzeuge verſtattet: ſo iſt klar, daß dieſe Kraft ſich auch ſchon bey Kindern äuſſern müſſe, ſo bald die Körper von auſſen, in ihren ſinnlichen Gliedmaßen, Veränderungen hervorbringen. Daher ſind ſie auch vermittelſt der anſchauenden Erkenntniß vermögend, die Dinge zu unterſcheiden,

Theophilus. Die intellektuellen Ideen, die zugleich die Quelle aller nothwendigen Warheiten ſind, kommen nicht von den Sinnen. Ueberdem wiſſen Sie auch, daß wir gewiſſe Ideen dem Nachdenken unſers Verſtandes über ſich

Die intellektuellen Ideen kommen nicht von den Sinnen.

den, und erlangen Begriffe davon, ehe ſie noch der Sprache mächtig ſind: folglich haben ſie keine angebohrne Grundwarheiten dazu nöthig. Ob ſie aber zu dem Gebrauche der Vernunft, ohne Auſerziehung und Umgang mit andern Menſchen, gelangen würden, daran iſt billig zu zweifeln, indem man ſieht, daß bey aufwachſenden Kindern der Gebrauch der obern Kräfte, nemlich des Verſtandes, der Vernunft, und des freien Willens, durch die Uebung, nicht ohne viele Mühe erlangt werden muß. Man pflegt daher auch zu ſagen: homines non naſcuntur, ſed fiunt. Wir haben ein merkwürdiges Exempel von einen zehnjährigen Knaben, den man im Jahre 1694 in den Wäldern an den littauiſchen und rußiſchen Grenzen unter den Bären gefangen hat. Von dieſen Knaben erzehlt Bernhard Connor in Euangelio medici Art. XV. pag. 133, daß er ganz wild ausgeſehen habe, lange Haare gehabt, und nicht die geringſten Merkmaale der Vernunft von ſich verſpüren laſſen. Er ſey auf Händen und Füſſen wie ein vierfüßiges Thier gegangen, und ſeine Stimme habe nicht die geringſte Aenlichkeit mit einer Menſchenſtimme gehabt. Weil man nun an ihn noch eine menſchliche Geſtalt wahrgenommen; ſo habe man ihn tauffen laſſen, und an den Wänden aufrecht gehen gelehrt. Dabei ſey er immer voller Furcht, und zur Flucht geneigt geweſen, wie ein Thier, welches eingeſpert iſt. Nach langer Zeit ſey er ganz zahm geworden, und habe zwar zu reden angefangen; aber mit einer rauhen und einem Menſchen ungewöhnlichen Stimme. Da man ihm nun wegen ſeines vormaligen Zuſtandes im Walde befragt: ſo habe er ſich deſſen ſo wenig zu erinnern gewuſt, als wir uns erinnern können, was wir vorgenommen, da wir in der Wiege gelegen. Gedachter Autor führt noch ein Beyſpiel von einen ſolchen wilden und unter den Bären gefangnen Menſchen an, welches ihm der holländiſche Geſandte, Johann Peter von dem Brande, erzehlt hätte, der ihn ſelbſt zu Warſchau geſehen. Siehe Herrn D. Königs Schediaſma de hominum inter feras educatorum ſtatu naturali ſolitario, wo mehrere und neuere Exempel von dergleichen Kindern beygebracht werden.

Man

ſich ſelbſt ſchuldig ſind. Uebrigens iſt freylich eine mit Worten ausgedrückte Erkenntniß der Wahrheiten, der Zeit

Man erſieht hieraus zur Gnüge, daß nicht die Natur, ſondern in der That ein Menſch den andern vernünftig macht, und daß es hauptſächlich vermittelſt der Sprache geſchiehet. Man bildet ſich zwar insgemein ein, es gelangten auch diejenigen zu dem Gebrauche der Vernunft, welche von ihrer Geburt, taub, und alſo auch ſtumm ſind. Allein das Widerſpiel davon legt ein beſonder Exempel deutlich an den Tag, welches in der Hiſtorie der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris Anno. 1705. angeführt wird. Nemlich eines Handwerksmannes Sohn zu Chartres, der von ſeiner Geburt an, bis in das vier und zwanzigſte Jahr, taub und ſtumm geweſen war, bekam das Gehör wieder, als er einſtmals bei den Gloken ſtund, da ſie geläutet wurden, und ihm darauf eine Feuchtigkeit aus den Ohren floß. Er war vorher von ſeinen, der Päpſtlichen Religion zugethanen Eltern, in allen dem unterrichtet worden, was die Beobachtug des äuſſerlichen Gottesdienſtes erforderte. Er bezeichnete ſich mit dem Kreutze; er beſprengte ſich mit Weyhwaſſer: er fiel auf die Knie und machte alle Geberden der betenden nach: Nachdem ſich nun das Gehör wieder bey ihm eingefunden hatte, und er ohngefehr vier Monathe darnach auch ziemlich reden konnte: ſo gaben ſich die Geiſtlichen Mühe, durch allerhand Fragen von ihm zu erforſchen, ob er von Gott, von der Seele, und von der Sittlichkeit ſeiner Handlungen einige Erkenntniß hätte. Aber ſie befanden nach langer Unterſuchung, daß er niemals den geringſten Begrif von allen dieſen Dingen gehabt hatte. Woraus denn klar erhellet, daß er es nur bey der bloßen Empfindung ſinnlicher Gegenſtände hatte bewenden laſſen; und daß überhaupt dergleichen Perſonen, andern Leuten in ihren vernünftigen Unternehmungen nur blindlings nachahmen. Herr Reinbeck iſt hier andrer Meinung, und ſucht vielmehr aus den erſtern und dritten der angeführten Exempel darzuthun, daß ein Menſch vernünftige Begriffe haben könnte, wenn er ſelbige gleich nicht in Worte einzukleiden, und zu reden nicht vermögend wäre. S. ſeine philoſophiſche Gedanken über die vernünftige Seele, §. 97. Er leget hauptſächlich zum Grunde, daß ſowohl der unter den Bären gefangne Knabe, als der ſtumm geweſne Menſch, die Worte noch nicht hatten erlernt gehabt, dadurch ſie ſich auf die an ſie gethane Fragen ſattſam hätten ausdrücken können. Allein, ich ſollte wohl nicht meinen, daß man Fragen bey

Zeit oder der Natur nach, jünger als eine ausgedrückte Erkentniß der Ideen. Denn die Natur der Wahrheiten hängt

bey ihnen würde angeſtellt haben, wenn man nicht vorher ſchon gewußt hätte, daß ſie auch ſo viel reden, und Antwort geben könnten. Gegen die andern Beweisgründe, die Herr Reinbeck beigebracht, kann man halten, was Herr von Wolf in ſeiner Pſychol. nat. §. 46, und im Iure naturae, pag. 1. §§. 199, 200, von dieſer Materie ausgeführt hat.

Poley.

Kein Studium erfordert wohl mehr Beobachtungsgeiſt, als das Studium junger Kinder. Man kann, glaube ich, nur aus vielfältigen Verſuchen, mit Gewißheit ſagen, was aus ihnen werden könne, wenn man ſie von aller Geſellſchaft entfernt, und ihnen folglich alle Gelegenheit benimmt, durch Nachahmung zu deutlichen Begriffen zu gelangen. Lehrte die Erfahrung, daß Kinder, denen man ſorgfältig alle Mittel abgeſchnitten hätte, durch Geſellſchaft und Nachahmung zu Begriffen zu kommen, demohnerächtet auf Begriffe fielen, ſo wäre freilich mit mehr Sicherheit der Schluß auf gewiſſe angebohrne Ideen zu machen. Die vielfältigen Beiſpiele von Menſchen, die in der Wildniß aufgewachſen ſind, und die man hernach mit forſchendem Auge beobachtet hat, ſind nicht hinreichend, um etwas gewiſſes feſtzuſetzen. Nicht zu gedenken, daß man von beiden Seiten Beiſpiele hat, von Kindern, die in dem Walde aufgegriffen, und bey der beſten Erziehung und Belehrung doch Sprachlos, und ganz unwiſſend geblieben ſind, als der Knabe, der 1661 in den litthauiſchen Wäldern gefangen ward, und von andern, die nicht nur bald ſprechen lernten, ſondern auch ſonſt zu vielen Kenntniſſen gebracht wurden, als die le Blank des Herrn de la Kondamine; — deſſen nicht zu gedenken, ſo konnte im erſtern Falle, wo die aufgegriffne Kinder ſprachlos, und ohne Begriffe bleiben, manches den Erziehern zur Laſt geleget werden, und im letztern könnte man füglich die Inſtanz machen, daß die le Blank ehemals ſchon unter Menſchen gelebt, und hernach von denſelben verlaſſen worden wäre.

Man müßte alſo den Verſuch gleich von dem erſten Eintritt des neugebohrnen Kindes in die Welt anfangen. Es verſteht ſich, daß man ein geſundes, gut organiſirtes Kind ausſuchen müßte. Es müßte von allen Menſchen entfernt ſeyn, niemanden ſehen, auſſer ſeinen Wärter, und auch den

hängt von der Natur der Ideen ab, bevor man ſie beide mit Worten ausdrückt. Die Warheiten aber, wobey die aus den Sinne kommende Ideen einen Einfluß haben, hängen wenigſtens zum Theil von den Sinnen ab. Die Ideen, die aus den Sinnen entſtehen, ſind verworren. Folglich werden die von ihnen abhängende Warheiten wenigſtens zum Theil verworren ſeyn. Die intellektuellen Ideen, und die davon abhängende Warheiten ſind deutlich. Weder jene noch dieſe entſtehen aus den Sinnen, ob wir gleich ohne die Sinne niemals an ſie denken würden.

Philalethes. Nach ihren Lehrſätzen haben die Zahlen intellektuelle Ideen. Denohnerachtet kommen alle die Schwierigkeiten, die ſich in Rückſicht auf ſie äuſſern, von der Bezeichnung der Ideen mit Worten. Ein erwachſener Menſch, zum Beiſpiele, weis, daß **Achtzehn und Neunzehn, Sieben und Dreißig** gleich ſind, mit eben der Evidenz, als er es weis, daß **Eins und Zwey, Drey gleich ſind.** Ein Kind hingegen begreift den erſten Satz nicht ſo leicht, als den andern, weil es die

den nicht immer; es müſſe hernach unter Menſchen gebracht werden, — und dann könnte man mit einiger Sicherheit entſcheiden.

Uebrigens wäre es freilich aus vielen Gründen der Mühe werth, die Kinder von dem erſten Hauche ihres Lebens genauer, und aufmerkſamer zu beobachten. Nicht nur für die Erziehungskunſt würde es reichen Nutzen gewähren, ſondern auch ſelbſt in die Pſychologie wohlthätigen Einfluß haben.

Möchten doch die Kuratoren der jetzigen Erziehungshäuſer in Deutſchland, (und die könnten es am erſten), einige Verſuche an Kindern machen, und dann das Reſultat ihrer Beobachtungen mittheilen.

Einer meiner Freunde machet dieſen Verſuch an einem Kinde. Freilich wird es immer ein Verſuch an einem Kinde bleiben; indeſſen verſpreche ich mir doch manches von demſelben.

Anm. des Ueberſ.

die Ideen nicht ſo geſchwind entſtehen laſſen kann, als die Worte.

Theophilus. Ich kann Ihnen leicht einreimen, daß es ſehr oft deßhalb ſo ſchwer ſey, die Warheiten mit Worten auszudrücken, weil es Mühe macht, die Ideen durch Worte entſtehen zu laſſen. Indeſſen ſind in dem von Ihnen gegebenen Exempel die Ideen ſchon wircklich entſtanden. Denn wer biß zehn, nur durch eine gewiſſe Verdopplung der Zahlen, zehn weiter vorwärts zählen kann, wird ohne weitere Mühe wiſſen, was 18, 19, 37, ſey, nemlich ein, zwey, oder dreymal 10, mit 8, 9, oder 7. Um aber hieraus herzuleiten, daß 18 und 19, ſoviel ſey, als 37, dazu wird ſchon mehr Aufmerkſamkeit erfordert, als, zu wiſſen, daß 2 und 1, **drey** machen. Denn dies iſt im Grunde nichts anders, als die Erklärung von Drey.

Philalethes. §. 18. Die Zahlen, oder die Ideen, die Sie intellektuelle nennen, haben nicht allein das Vorrecht, daß ſie auf Sätze führen, denen man, ſo bald man ſie hört, und die Worte verſteht, ſogleich, ſeinen vollen Beifall geben muß. In der Naturlehre, und in allen andern Wiſſenſchaften findet man ſie ebenfalls; ſo gar die Sinne helfen zu einigen ſolchen Sätzen. Zum Beiſpiel. Der Satz; **zwey Körper können nicht an einen Orte zugleich ſeyn**, iſt eine Warheit, daran man eben ſo wenig zweifelt, als an folgenden Sätzen. **Eſt iſt unmöglich, daß ein und daſſelbe Ding zu gleicher Zeit ſey, und nicht ſey. Weiß, iſt nicht roth. Ein Viereck, iſt kein Zirkel. Das Gelbe, iſt nicht Süß.**

Theophilus. Dieſe Sätze ſind von einander verſchieden. Der erſte, daß die Körper nicht können durchdrungen werden, bedarf eines Beweiſes. Wer mit den **Peripatetikern** und dem Ritter *) **Digby** wirkliche Kon-

*) Der Ritter Digby ſpielte als Staatsmann, und Gelehrter eine anſehnliche Rolle.

Er

Kondenſationen, und Rarefaktionen im ſtrengen Verſtande annimmt, wird ihn läugnen. Ich will nicht einmal eines großen Theils der Chriſten erwähnen, welche glauben, daß das Gegentheil, ich meine die Durchdringlichkeit der Körper, Gott wohl möglich ſey. Die andern Sätze ſind **identiſch**, wenigſtens wird nicht viel daran fehlen. Identiſche, oder unmittelbare Sätze, bedürfen aber keines Beweiſes. Die, welche das, was die Sinne verurſachen, zunächſt angehen, zum Beiſpiele der, daß das Gelbe nicht die Süßigkeit ſey, wenden den identiſchen allgemeinen Satz nur auf beſondre Fälle an.

Philalethes. Ein jeder aus zwey verſchiednen Ideen, von denen eine die andre aufhebt, beſtehender Satz, zum Exempel, **ein Viereck iſt kein Cirkel, gelb iſt nicht ſüß**, wird gleichfalls, ſobald man nur die Worte verſteht, ganz gewiß als unwiderleglich angenommen werden, als der allgemeine Satz, **es iſt unmöglich daß ein Ding zu gleicher Zeit ſey, und nicht ſey.**

Theophilus. Dies kömt daher, weil der eine (nemlich der allgemeine Satz), das Principuum, und der andere, (die Negation einer Idee von einer andern ihr entgegengeſetzten), die Anwendung deſſelben iſt.

Philalethes. Meiner Meinung nach hängt jener allgemeine Satz, der vielmehr der Grund davon iſt, von dieſer Negation ab; er iſt auch weit leichter zu verſtehen, als der; **einerley iſt nicht verſchieden**, oder als der Satz, der alle Widerſprüche aufhebt. Auf dieſe Art würde

Er war ein guter Philoſoph, ein großer Mathematiker, und ein vortreflicher Chymiſt. Man hat von ihm das bekannte ſympathetiſche Pulver.

Er ſchrieb über die Natur der Körper, und über die Unſterblichkeit der Seele. Ueber die letzte Materie unterredet er ſich mit Deskartes in Paris; ſie wurden aber, wie es gemeiniglich bey ſolchen Geſprächen zu gehen pflegt, nicht einig.

Anm. des Ueberſ.

de man von dieſer einzigen Art von Sätzen eine ſehr große Menge; als angebohrne Warheiten halten müſſen; ohne jetzt andrer Gattungen zugedencken. Da nun kein Satz angebohren ſeyn kann, wofern die Begriffe, aus denen er zuſammengeſezt iſt, nicht auch angebohren ſind. ſo wird man annehmen müſſen, daß alle unſre Begriffe von den Farben, von den Tönen, von dem Geſchmacke, von den Figuren, u. ſ. w. angebohren ſind.

Theophilus. Ich kann nicht begreiffen, wie der Satz, **einerley iſt nicht verſchieden**, der Grund von den Satze des Widerſpruchs, und leichter, als er, ſeyn ſollte *). Denn man kann leichter behaupten, das A nicht B, als, daß A nicht A ſeyn könne. Der Grund, warum A nicht B ſeyn kann iſt der, weil B das A nicht in ſich enthält. Uebrigens iſt der Satz, **das Süſſe iſt nicht bitter**, in dem Sinne, in welchen wir den Ausdruck, **eine angebohrne Warheit**, verſtehen, nicht angebohren. Denn die Empfindurg des Süſſen und des Bittern kommt von den äuſſern Sinnen. Folglich iſt es eine vermiſchte Konkluſion, (concluſio hybrita)' oder ein auf eine ſinnliche Warheit beruhendes Axiom. Den andern Satz hingegen, **ein Viereck, iſt kein Cirkel**, kann man angebohren nennen. Denn ſo oft man ihn genau anſieht, ſo wendet man den Satz des Wider-ſpruchs

*) Herr Locke muß noch einen ſehr ſchlechten Begriff von dem Hauptgrunde des Widerſpruchs und deſſen Gebrauche gehabt haben; weil er hier behauptet, der Satz: Einerley iſt nicht verſchieden; wäre vielmehr der Grund von dem Satze: Es iſt unmöglich, daß eben daſſelbige Ding zugleich ſey, und nicht ſey. So ſehe ich auch nicht, warum jener leichter, als dieſer zu verſtehn ſeyn ſollte, indem die Begriffe, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, in Anſehung ihrer Allgemeinheit, wenig von einander unterſchieden ſind, ſo daß ſie ſich beyde von einander ableiten laſſen. Derjenige Satz macht eben nicht gleich den erſten Hauptgrund aus, der etwas weniger Nachdenken erfordert, ſondern aus welchen ſich der Widerſpruch unmittelbar zu erkennen giebt.

Poley.

ſpruchs auf das an, was der Verſtand von ſelbſt ſagt und behauptet, ſo bald er ſich nehmlich bewuſt wird, daß die angebohrne Jdeen, ſolche Begriffe in ſich enthalten, die nicht neben einander beſtehen können.

Philalethes. §. 19. Wenn Sie annehmen, daß die beſondern, und ihrer Natur nach evidenten Sätze, deren Warheit man ſogleich einſiehet, als man ſie nur nennen höret, zum Beiſpiele, **grün, iſt nicht roth,** Folgerungen andrer noch allgemeinerer Sätze ſind, die man für angebohrne Grundwarheiten hält; ſo vergeſſen Sie, daß dieſe Sätze, als ausgemachte Warheit, ſelbſt von ſolchen angenommen werden, die von jenen allgemeinern Sätzen keine Kenntniß haben.

Theophilus. Darauf habe ich bereits im vorhergehenden geantwortet. Man beruft ſich auf dieſe allgemeinen Sätze, als auf die Oberſätze, die man ausläßt, wenn man in der Form eines Enthymema ſchließt. Denn, wenn wir auch gleich an das, was wir beim Schließen thun, nicht immer deutlich denken, ſo wenig als beim Gehen, oder Tanzen; ſo beſteht doch die Kraft des Schluß-Satzes zum Theil in dem Satze, den man ausläßt, und kann nirgends anders hergeleitet werden. Dies wird man gar bald einſehen können.

Die allgemeinen Warheiten, als die einfachen, ſind uns angebohren, und gelten bey beſondern Warheiten ſo viel, als die Oberſätze in einem Enthymem.

Philalethes. §. 20. Aber die allgemeinen und abſtrakten Jdeen kommen unſrer Seelen weit fremder vor, als die ganz beſondern Begriffe *) und Warheiten. Folglich ſind ſie der Seele weit natürlicher, als der Satz

*) Jedoch, iſt der Verſtand zu ſeiner Reife gelangt, und hat ſich der Gebrauch der Vernunft gefunden: ſo wird ihm die Erkenntniß der allgemeinen und abgeſonderten Begriffe nicht viele Mühe machen, und er wird die Sätze, welche aus ſolchen Begriffen beſtehen, um ſo viel leichter überdenken und einſehen können, je allgemeiner und abgeſonderter die darinnen enthaltenen Begriffe ſind.

Poley.

Satz des Widerſpruches, deſſen Anwendung ſie nach Ihrer Meinung ſeyn ſollen.

Theophilus. So wie wir mit zuſammengeſetzteren, und gröberen Ideen den Anfang machen, ſo ſind auch die beſondre Warheiten die erſtern, deren wir uns bewußt ſind. Das hindert indeſſen nicht im geringſten, daß die Natur nicht mit dem leichtern anfangen, und daß beſondre Wahrheiten nicht in allgemeinern, deren Beiſpiele ſie nur ſind, gegründet ſeyn ſollten. Wenn wir auf das, was in uns ſelbſt bereits weſentlich liegt, ehe wir eine Sache appercipiren, ſehen, ſo müſſen wir allerdings mit dem leichtern den Anfang machen. Die allgemeinen Grundwarheiten ſind gleichſam die Seele unſrer Gedanken, und verketten ſie auf das genauſte unter einander. So nöthig die Muskeln und Sehnen zum Gehen ſind, ſo unentbehrlich ſind ſie zum Denken, wenn man ſich auch deſſen nicht bewußt iſt. Die Seele ſtützt ſich beinahe alle Augenblicke auf ſie; es wird ihr aber gewiß nicht leichte, ſie zu entwickeln, und ſich dieſelbe einzeln deutlich vorzuſtellen. Dies ſetzt ſchon einen hohen Grad der Aufmerkſamkeit voraus, den der größte Theil der Menſchen nicht erreichen kann, weil er ſo ſehr ſelten über eine Sache nachdenkt. Die Chineſer haben, wie wir, artikulirte Töne. Und doch haben ſie aus dieſen Tönen noch kein Alphabet gemacht, und bedienen ſich einer ganz andern Methode zu ſchreiben. Wir haben mithin wirklich vieles in unſrer Gewalt, ohne es zu wiſſen.

Deren wir uns wenig bewußt ſind, als des Muskeln und Sehnen beym Gehen.

Philalethes. §. 21. Wenn ſich die Seele bey gewiſſen Warheiten ſo bald beruhigt, und ihnen ſo willfährigen Beifall giebt, ſollte das nicht eher aus der Anſchauung der Natur der Sachen, die ihr kein anders Urtheil erlaubt, als daher kommen, daß dieſe Sätze der Seele mit ihrer Natur eingeſchrieben ſind?

Theophilus. Beides iſt richtig. Die Natur der Sachen, und die Natur unſrer Seelen kommen hier in Beſchlag. Da Sie nun die Betrachtung der Sache ſelbſt, der Apperception deſſen, was der Seele eingedruckt iſt, entgegen ſetzen; ſo folgt aus eben dieſem Einwurfe, daß die, deren Parthey Sie nehmen, durch **angebohrne Warheiten** nichts anders verſtehen, als was man natürlicherweiſe, gleichſam **durch einen Inſtinkt** billigen würde, wenn man es auch nur dunkel kennen ſollte. Es giebt Warheiten von dieſer Beſchaffenheit, und es wird ſich wohl Gelegenheit finden, von ihnen weitläuftiger zu reden. Indeſſen ſetzt das, was man das **natürliche Licht** nennt, eine deutliche Erkenntnis zum voaus, und ſehr oft iſt die Betrachtungen der Natur der Sache nichts anders, als die Erkenntniß der Natur unſrer Seele, und der angebohrnen Begriffe, die man nicht nöthig hat, auswärts zu ſuchen. Ich nenne alſo angebohrne Warheiten nur allein diejenigen, die bereits durch dergleichen angeſtellte Betrachtungen als wahr erkannt werden.

Auf den im 22ſten §. enthaltenen Einwurf, daß, wenn man behauptete, die angebohrnen Begriffe wären implicite in der Seele, das nur ſo viel heiſſe, die Seele beſitzt eine Kraft, ſie zu erkennen, habe ich bereits im 5ten §. geantwortet, daß unſre Seele auſſerdem noch die Kraft habe, die Ideen an ſich ſelbſt zu finden, und eine Anlage, ihnen Beifall zu geben, ſo bald ſie nur gehörig über dieſelben nachdenkt.

Philalethes. §. 23. Sie ſcheinen alſo damit ſagen zu wollen, daß diejenigen, denen man dieſe allgemeine Sätze zum erſtenmale ſagt, nichts Neues lernen. Aber ſie lernen doch erſtlich die Namen, alsdann die Warheiten, und ſelbſt die Ideen, in welchen dieſe Warheiten gegründet ſind.

Theophilus. Von den Namen der Dinge iſt hier gar nicht die Rede. Dieſe ſind in gewiſſem Sinne ganz willkührlich, da die Ideen und Wahrheiten natürlich ſind.

Was

Was dieſe Ideen und Wahrheiten aber betrift, ſo legen ſie uns eine Lehre zur Laſt, von der wir außerordentlich weit entfernt ſind. Ich gebe zu, daß wir die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten auch erlernen, wir mögen nun auf die Quelle, woraus ſie entſtehen, Acht haben, oder ſie durch die Erfahrung beſtätigen. Mithin behaupte ich nicht, wie Sie in dem angeführten Falle meinen, daß wir nichts neues lernen. Auch den Satz, **das, was man lernet, iſt nicht angebohren**, würde ich nicht zugeben. Die Warheiten der Zahlen ſind in uns. Demohnerachtet lernen wir ſie, **entweder**, indem wir ſie aus ihrer Quelle herleiten, wenn wir ſie auf eine demonſtrativiſche Weiſe lernen, (daraus erhellet, daß ſie angebohren ſind), **oder**, indem wir ſie in Exempeln unterſuchrn. Dieſen Weg gehen die Arithmetiker von der gewöhnlichen Art, die ihre Regeln gleichſam durch eine Ueberlieferung erlernen, da ſie die Gründe derſelben nicht kennen, und ſogar ehe ſie andre darinn unterrichten, ſo häufige Proben und Verſuche anſtellen, als es ihnen nur immer möglich iſt, um die Richtigkeit derſelben außer allem Zweifel zu ſetzen.

Wir lernen die angebohrnen Ideen der Dinge eben ſo gut, als die andere, indem wir ſie entweder aus ihrer Quelle, nemlich der Vernunft, ableiten, oder indem wir ſie durch die Erfahrung beſtätigen.

Daher kommt es, daß mancher gelehrte Mathematiker, wenn er die Quelle, aus der ein andrer ſeine Erfindung geſchöpfet hat, nicht kennt, ſich an dieſer Induktions Methode begnügen laſſen müſſe, um ſie unterſuchen zu können. So prüfte ein berühmter Gelehrter, als ich in Paris war, meinen arithmetiſchen Tetragonismus ſehr weitläuftig und verglich ihn, weil er einige Fehler zu finden glaubte, mit den Zahlen des **Ludolph**. Er hat auch Grund genug, ſo lange daran zu zweifeln, bis man ihn eine Demonſtration geben kann, wodurch die Verſuche unnütz gemacht werden, die man ſonſt immer weiter fortſetzen könnte, ohne zur Gewißheit zu kommen. Denn, es giebt Progreßionen, in denen man ſehr weit vorwärts gehen kann, ehe man die Veränderungen, und die Geſetze derſelben ausfindig macht.

Philalethes. Könnte man nicht annehmen, daß nicht nur die Ausdrücke, oder die Worte, die wir brauchen, ſondern auch ſo gar die Ideen von außen kämen?

Wenn die intellektuellen Ideen von außen kommen ſollten, ſo müſten wir ſelbſt außer uns ſeyn.

Theophilus. Dann müßten wir uns ſelbſt außer uns befinden. Denn die intellektuellen Ideen, oder die Reflektionen die wir machen, ſind ia aus unſrer Seele entſtanden. Ueberdem möchte ich wohl wiſſen, wie wir die Idee von einem Dinge haben könnten, wenn wir nicht ſelbſt ein Ding wären, und alſo das Ding nicht in uns ſelbſt fänden?

Philalethes. Wie gefällt Ihnen die Aufforderung eines meiner Freunde? **wenn jemand einen Satz finden, und mir ihn nennen wollte, deſſen Ideen angebohren wären, ſo würde er mir in der That keinen größern Gefallen erweiſen können.**

Theophilus. Ich würde ihm die arithmetiſchen Sätze nennen, die von dieſer Beſchaffenheit ſind, denn unter nothwendigen Warheiten würde man keine andre finden können.

Philalethes. §. 25. Das möchte wohl ſehr vielen ſeltſam und auffallend ſcheinen. Wie kann man ſagen, daß die ſchwerſten, und tiefſinnigſten Wiſſenſchaften angebohren ſind?

Die Erkenntniß der nothwendiger Warheiten iſt der Seele nicht würklich, ſondern nur dem Weſen, und der Kraft nach angebohren.

Theophilus. Ihre wirkliche Erkenntniß iſt der Seele freilich nicht angebohren, aber diejenige, die man eine Erkenntniß der Kraft, und dem Weſen nach, (connoiſſance virtuelle), nennen konnte. So iſt die Figur, die aus dem Marmor entſtehen ſoll, in ſeinen Adern bereits gezeichnet, und alſo in dem Marmor ſelbſt, noch ehe man ſie beim Arbeiten endecket.

Philalethes. Sollte es wohl möglich ſeyn, daß Kinder, die die Begriffe, die ihnen von außen beigebracht werden, annehmen und ihren Beifall geben, nicht auch von

denen

denen einige Kenntniß haben ſollten, die man bey ihnen für angebohren, und für einen Theil ihrer Seele hält, in welche ſie mit unauslöſchlichen Zügen eingegraben ſind, und zum Grunde aller andern dienen ſollen? Wenn ſich dies ſo verhielte, ſo würde die Natur etwas vergebliches veranſtaltet, oder wenigſtens dieſe Züge ſehr unleſerlich eingeſchrieben haben, da nicht einmal die Augen, welche ſonſt ſehr weit und gut ſehen, ſie unterſcheiden könnten.

Theophilus. Das Bewußtſeyn, deſſen, was in uns iſt, hängt von der Aufmerkſamkeit und von der Ordnung ab. Nun iſt es nicht nur möglich, ſondern auch warſcheinlich, daß die Kinder auf ſinnliche Begriffe aufmerkſamer ſind, weil hier das eigne Bedürfniß ihnen Geſetze vorſchreibt. Indeſſen lehrt die Erfahrung, daß die Natur die angebohrne Begriffe uns nicht ohne Nutzen eingedruckt habe, weil wir ohne ihre Hülfe, ſchlechterdings zu keiner wirklichen Erkenntniß der nothwendigen Warheiten in den demonſtrativiſchen Wiſſenſchaften, und nie auf die Gründe der Thatſachen gelangen würden. Alsdenn hätten wir aber nichts vor den Thieren zum Voraus.

Ohne angebohrne Kenntniſſe würden wir niemals auf die wirkliche Erkenntniß der nothwendigen Warheiten kommen.

Philalethes. Wenn es angebohrne Warheiten giebt, muß es alsdann nicht auch angebohrne Gedanken geben?

Theophilus. Das folgt keinesweges. Denn die Gedanken ſind Handlungen, die Erkenntniſſe aber, oder die Warheiten, in ſo fern ſie in uns ſind, wenn wir auch nicht an ſie denken, ſind nur Fertigkeiten und Anlagen. Oft wiſſen wir auch viele Dinge, an die wir aber nicht denken.

Die Gedanken ſind nicht angebohren. Denn ſie ſind wirkliche Handlungen, und nicht blos Fertigkeiten.

Philalethes. Es läßt ſich kaum begreifen, daß eine Warheit in der Seele wirklich liegen ſollte, an die ſie niemals gedacht hat.

Theophilus. Das iſt eben ſo, als wenn jemand ſagen wollte; es ließe ſich ſchwerlich gedenken, daß es in dem Marmor Adern gebe, ehe man ſie entdecke. Beinahe ſcheint überhaupt der ganze Einwurf eine **Petitio Principii** zu ſeyn. Wer angebohrne Warheiten annimt, ohne ſie zugleich auf die Platoniſche Reminiſcenz zu gründen, wird auch ſolche annehmen, an die man noch nie gedacht hat. Sonſt beweiſe dies Raiſonnement zu viel. Denn wenn die Warheiten wirklich Gedanken ſind, ſo werden wir nicht nur diejenigen verlieren, die wir nie gedacht haben, ſondern auch die, an die wir zwar ehemals gedacht haben, aber jezt nicht mehr denken. Sind hingegen die Warheiten keine Gedanken, ſondern Fertigkeiten, Gewohnheiten, ſie mögen nun natürliche, oder erlangte ſeyn, ſo ſehe ich gar keinen Grund, warum nicht manche in uns liegen ſollten, an die wir nie gedacht haben, und nie denken werden.

Philalethes. §. 27. Wären die allgemeinen Warheiten angebohren, ſo müßten ſie in der Seele gewiſſer Menſchen, in denen wir aber nicht die geringſte Spur von ihnen entdecken, klärer und deutlicher erſcheinen, ich meine in der Seele der Kinder, einfältiger Leute, und der Wilden. Denn unter allen Menſchen hat Gewohnheit, und Erziehung ihre Seele am wenigſten verändert, und in eine neue Form gegoſſen.

Theophilus. Meiner Meinung nach wird man ganz anders ſchließen müſſen. Angebohrne Begriffe laſſen ſich bloß durch genaue Aufmerkſamkeit unterſcheiden. Dieſe Art von Menſchen haben aber entweder gar keine Aufmerkſamkeit, oder ſie richten ſie auf etwas ganz anders. Sie denken, außer den Bedürfniſſen ihres Körpers, faſt an gar nichts. Unvermiſchte, und reine Gedanken ſetzen hingegen eine größere Genauigkeit voraus. Freilich iſt die Seele der Kinder und der Wilden durch Erziehung und Gewohnheit am allerwenigſten umgeändert; auf der andern Seite iſt ſie aber auch durch keinen Unterricht, der zur Aufmerkſamkeit beiträgt, erhöhet worden. Es wäre un-

bil-

billig und ungerecht, wenn in der Seele, die es nicht verdient, und die durch das dicke Gewölbe der Unwiſſenheit verfinſtert iſt, lebhaftere und erleuchtetere Kenntniſſe ſeyn ſollten. Ich möchte nicht gern, **Philaleth**, daß Jemand, der ſo geſchickt iſt, wie Sie, oder, als unſer vortreflicher Verfaſſer, der Unwiſſenheit, und der Barbarie ſo viel Ehre anthät. Man könnte ſonſt gar ſagen: Je weniger man weis, je nähere Schritte thut man zu dem Glücke, das eine Marmorplatte, als ein Stück Holz hat, nemlich ſich nicht zu irren, und nicht zu ſündigen. Zum Unglück aber iſt dies ganz falſch. So lange man noch einiger Erkenntniß fähig iſt, ſo lange wird man ſich vergehen, wenn man ſie nicht zu erlangen ſuchet, und man wird um ſo viel ehr ſie nicht zu erlangen ſuchen, je weniger Unterricht man gehabt hat.

Zweites Hauptſtück.

Es giebt keine praktiſche angebohrne Grundwahrheiten.

Philalethes.

Die Moral iſt eine demonſtrativiſche Wiſſenſchaft, demohnerachtet giebt es keine angebohrne Grundwarheiten in derſelben. Es würde ſo gar ſchwer halten, eine einzige Vorſchrift der Moral von der Beſchaffenheit zu finden, daß man ihr einen ſo allgemeinen und ſchleunigen *) Beifall geben könnte, als dem Satze, **was iſt, das iſt.**

 Theo-

*) So bald man dies von der Mühe verſtehet, die die Anwendung der allgemeinen Sätze in der Moral auf einzelne Fälle, und die kluge Auswahl des Ortes und der Zeit, wo die Ausnahme gemacht werden ſoll, verurſachet; ſo kann es allerdings in gewiſſem Sinne behauptet werden, was Locke ſagt, daß es ſchwer werden würde, einer einzigen moraliſchen Vorſchrift einen ſo allgemeinen Beifall zu ertheilen, als dem Satze, was iſt, das iſt.

Sonſt ſehe ich gar nicht ein, warum nicht gewiſſe allgemeine Pflichten gegen Gott, z. B. beſonders gegen uns ſelbſt,

Die Wahrheiten der Vernunft können nicht ſo unmittelbar ſeyn, als die identiſchen.

Theophilus. Es läßt ſich ſchlechterdings nicht gedenken, daß es noch andere ſo evidente Warheiten der Vernunft gebe, als die **identiſchen**, oder die **unmittelbaren**. Denn, ob man gleich im Grunde behaupten kann, daß es in der Moral Grundwarheiten gebe, die nicht demonſtrirt werden können, und daß unter andern dieſe darunter gehöre *) die anhäufigſten angewendet wird, daß man **die Traurigkeit fliehn, und ſein Vergnügen befördern** muß; ſo muß man doch hiebey die Einſchränkung machen, daß dies keine durch die bloße Vernunft bekannte, ſondern überdem noch auf dies innre Gefühl, oder auf verworrne Begriffe gegründete Warheit ſey. Denn die Natur der Freude und Traurigkeit läſſet ſich nicht empfinden.

Die Grundwarheiten der Moral ſind nicht blos aus der Vernunft bekannt. Sie gründen ſich überdem noch auf die innere Erfahrung und auf den Inſtinkt.

Phi-

ſelbſt, allgemein, und mit großer Bereitwilligkeit angenommen werden ſollten, und müßten. Mich dünkt, die Obliegenheit, nichts gegen meinen Körper zu thun, wodurch er verletzet, oder beſchädiget wird, liegt mir ſo deutlich vor Augen, daß ich ihr ſo gleich meinen Beifall ſchenken werde.

So giebt es noch mehrere Moralgeſetze, wo das Gefühl ſo gleich für ihre allgemeine Verbindlichkeit entſcheidet.

Ganz anders verhält es ſich bey der gehörigen Verbindung der einzelnen Fälle, wo das Moralgeſetz in Ausübung gebracht werden ſoll, mit dem Geſetze ſelbſt. Da kommen Leidenſchaften, Temperament, äußerliche Glücksumſtände, Miſchung der Gelegenheiten und Vorfälle, auch ſo gar Organiſation des Körpers auf mannichfaltige Weiſe in Beſchlag.

Anm. des Ueberſ.

*) Das, was für uns gut iſt, zu thun, das zu laſſen, was für uns nicht gut iſt; bleibt wohl in aller Abſicht ein allgemeines Moralgeſetz. Da nun die Wörter gut und böſe den Begrif von Luſt und Schmerz einſchließen, mithin auf alle empfindende und denkende Weſen eine ausſchlieſſende Beziehung haben, ſo hat man das erſte Moralgeſetz unter andern ſo ausgedrückt: ſuche Vergnügen, und meide das

Miß-

Philalethes. Nur durch Raiſonnements, durch Underredungen, und durch Anſtrengung unſers Geiſtes überzeugen wir uns von den praktiſchen Warheiten.

Theophilus. Wenn auch das wäre, ſo würden ſie doch angebohren ſeyn. Indeſſen ſcheint dieſer Satz eine andre Beſchaffenheit zu haben; er wird nicht durch die Vernunft, ſondern gleichſam durch einen Inſtinkt er-

Mißvergnügen. Oder: trachte nach Luſt, und verabſcheue den Schmerz. Oder; wähle die Freude, und fliehe die Traurigkeit.

So lange die Welt geſtanden, hat die Unterſuchung deſſen, was in jedem einzelnen Falle gut iſt, und alſo Freude macht, nicht wenig Mühe verurſacht. Die Streitigkeiten der alten Philoſophie über das höchſte Gut, können als ein erläuterndes Beiſpiel eine Stelle hier einnehmen. Mich dünkt immer noch, daß Epikur dies Moralgeſetz nicht uneben ausgedrückt habe. Sollte nicht der Apoſtel Paulus mit ſeiner Ermahnung, freuet euch allewege, daſſelbe geſagt haben? und iſt nicht der Hauptentzweck der ganzen nähern Offenbahrung, deren ſich die Chriſten mit Recht rühmen, die Zufriedenheit und Ruhe des menſchlichen Herzens?

Da nun Vergnügen in der Summe der angenehmen Empfindungen, und Traurigkeit in der Summe der unangenehmen beſteht, beide aber der Art und den Graden nach ungemein verſchieden ſind, ſo liegt es nun uns ob, die Empfindungen mit einander zu vergleichen, uns zu entſchließen, welche unter mehrern aufgeopfert, und welche gewählt werdem müſſe.

Die Natur des Vergnügens, und des Schmerzes läßt ſich nicht empfinden.

Daraus ſchließt der Herr von Leibniz ganz richtig auf ein innres Gefühl der moraliſchen Geſetze. Schmerz und Luſt läßt ſich freilich fühlen, aber deutliche Begriffe davon ſind nicht immer in der Seele gegenwärtig. Im Augenblicke des Genuſſes eines Vergnügens verdunkeln ſich alle einzelne Begriffe, und ſo verhält es ſich bey der Unluſt und den Schmerze auch.

Dieſe Einrichtung unſrer Natur iſt auch in aller Abſicht für uns ſehr wohlthätig.

Anm. des Ueberſ.

kannt. Er iſt eine angebohrne Grundwarheit; er hat aber an dem natürlichen Lichte, das ſich in uns befindet, keinen Antheil; man kann ihn nicht in einem völlig reinen Lichte erkennen.

Setzt man ihn aber erſt einmal als gewiß voraus, gründet man ihn erſt ganz feſte, ſo laſſen ſich auch aus demſelben manche Folgerungen in ſcientiviſcher*) Ordnung ziehen. Daher trete ich Ihrer Meinung ſehr gern bey, und halte mit Ihnen die Moral für eine demonſtrativiſche Wiſſenſchaft. Lehret ſie nicht manche Warheiten in einer ſo ſtarken Evidenz, daß ſelbſt der Dieb, der Seeräuber und der Bandite, ihnen zu folgen, ſich gezwungen fühlet?

Philalethes. §. 2. Die Banditen beobachten allerdings die Regeln der Gerechtigkeit unter einander. Aber, ohne ſie als angebohrne Grundwarheiten anzuſehn.

Theophilus. Was ſchadet dies? bekümmert man ſich wohl um die Grundſätze der Theorie?

Philalethes. Sie beobachten die Pflicht der Gerechtigkeit, als eine **Regel der Schicklichkeit** **), de-

*) Herr von Leibniz will ſo viel ſagen. Es könne der Moral nicht das geringſte ſchaden, daß manche ihrer Grundwahrheiten der Demonſtration unfähig wären, weil man aus einem Principium, welches nicht demonſtrirt werden könne, demohnerachtet viele Folgerungen in ſcientiviſcher Methode hergeleitet werden könnten.

Eben der Fall findet auch bey andern demonſtrativiſchen Wiſſenſchaften ſtatt. In der Theologie zum Beiſpiel. Anm. des Ueberſ.

**) Das Syſtem, welches die Schicklichkeit zum Weſen der Tugend macht, iſt ſehr alt. Plato und Ariſtoteles nahmen es an, und bauten es von Grund aus in die Höhe.

Bekanntermaßen nahm Plato neben dem Vermögen zu urtheilen, einen zürnenden, und begehrenden Theil der Seele an. Wenn dieſe drey verſchiedne Theile unſrer Na-
tur

deren Ausübung für die Erhaltung ihrer Geſellſchaft ſchlechterdings nothwendig iſt.

Theo-

tur in vollkommner Einigkeit mit einander waren, ſo entſtand aus dieſer vollkommnen und gänzlichen Harmonie der Seelen die Tugend, die durch ein Wort ausgedruckt wurde, das wir gemeiniglich durch Mäßigkeit überſetzen, das aber füglicher durch gute Gemüthsfaſſung überſetzt werden müſſe.

Die Gerechtigkeit bedeutet bey ihm, ſo wie bey gewiſſen alten Pythagoräern die vollkommne Tugend, eine vollkommne Schicklichkeit des Verhaltens.

Ariſtoteles geht hierinnen nicht ſehr von Plato ab. Er ſetzt die Tugend in die Fertigkeit, der richtigen Vernunft zu folge zwiſchen zwoen Abwegen die Mittelſtraße zu halten. Plato ſcheint hingegen der Meinnng geweſen zu ſeyn, daß richtige Empfindungen und vernünftige Urtheile über das, was gethan, oder gelaſſen werden ſoll, allein zureichend wären, die allervollkommenſte Tugend zu erzeugen.

Zeno und ſeine Schüler näherten ſich gleichfalls einem Begriffe von Schicklichkeit und Tugend, der von demjenigen nicht ſehr unterſchieden war, welchen Ariſtoteles und die alten Peripatetiker vertheidigten.

Auch unter den Neuern glauben ſehr viele, daß die Tugend in der Schicklichkeit, oder in der Uebereinſtimmung der Neigung, aus der die Handlung entſpringt, mit der Urſache, oder dem Objekte, das ſie verurſachet, beſtehe. Hieher gehören Klarke, Woolaſſon, Schaftesbury. Andre halten Klugheit, andre Wohlwollen für das Weſen der Tugend.

Eben ſo verſchieden ſind die Syſteme, durch die man die Kraft, und die Mittel erklären will, wodurch die Seele eine Art des Verhaltens der andren vorzieht. Selbſtliebe, Vernunft und moraliſches Gefühl ſind es, auf die man hiebey vorzüglich Rückſicht genommen hat.

Hobbes, Puffendorf, Mandeville, Helvetius leiten den Grund, warum wir eine Sache billigen, und die andre mißbilligen, aus der Selbſtliebe her.

Kudworth giebt die Vernunft als einen Beſtimmungsgrund unſrer Wahl an.

Hut-

Theophilus. Recht gut. In Abſicht der Menſchen überhaupt kann man nichts beſſers behaupten. Daher ſind auch dieſe Geſetze, als Folgerungen aus dem Triebe unſrer Selbſterhaltung, und der Erhaltung unſrer Güter in die Seele eingeſchrieben. Sollte aber wohl jemand glauben können, daß ich die Warheiten in dem Verſtande, ſo neben einander ſtellte, als der Prätor auf ſeinem Album die abzuleſende Edikte aufzeichnet, daß ich ſie mithin von einander unabhängig mache? Des Inſtinkts, der Menſchen für Menſchen geneigt macht, will ich gar nicht gedenken. Ich werde bald davon reden. Ich betrachte anjetzt die Warheiten nur in ſo fern, als ſie ſich durch die Vernunft erkennen laßen.

Die Wahrheiten ſind in dem Verſtande nicht auf eine unabhängige Weiſe vorhanden.

Ich nehme alſo ferner an, daß gewiſſe Vorſchriften der Gerechtigkeit ſich nicht würden in der Strenge, und der Ausdehnung demonſtriren laſſen, wenn man nicht das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele als eine Vorausſetzung annehmen wollte. Daher ſind auch die Vorſchriften der Moral, wozu uns der Inſtinkt der Menſchlichkeit nicht antreibt, nur als andere abgeleitete Warheiten in die Seele geſchrieben. Diejenigen indeſſen, die die Ge-

Die Wahrheiten, worauf uns der Inſtinkt nicht führet, ſind nur abgeleitete.

Hutchſon erklärt alles aus einem gewiſſen innren Gefühle, das ſich beim Anblicke gewiſſer Handlungen und Geſinnungen ſo gleich in der Seele äußert, von denen einige dies Vermögen auf eine angenehme, andre auf eine unangenehme Weiſe rühren. Dies Gefühl nennt er, und ſeine Schüler das moraliſche.

Herr von Leibniz ſcheint auch dafür zu ſeyn.

Man kann die Abhandlung des Herrn Profeſſor Feder, über das moraliſche Gefühl hierüber nachleſen. Sie findet ſich im deutſchen Muſeum.

Ob nun, bey der Vorausſetzung eines ſolchen innren Gefühls, angenommen werden könne, daß es der Seele angebohren ſey, oder nicht; iſt auſſerordentlich ſchwer zu entſcheiden.

Anm. des Ueberſ.

Gerechtigkeit *) allein auf die Nothwendigkeiten und Bedürfniſſe dieſes Lebens gründen, und das Vergnügen, wel-

*) Wie die Moral überhaupt genommen, durch das Chriſtenthum außerordentlich viel gewonnen hat, ſo muß auch die Pflicht der Gerechtigkeit allerdings eine höhre Stufe durch die evangeliſche Moral betreten haben.

Demohnerachtet iſt ſie auch, ohne alle Rückſicht auf Gott und Unſterblichkeit, eine Pflicht, wozu nur Nachdenken, und eine vernünftig geordnete Selbſtliebe bringt. Sollten die Exempel von rechtſchafnen Atheiſten etwas erweiſen können; ſo würde es keine ſonderliche Mühe koſten, alle, die es entweder wirklich geweſen, oder davor gehalten worden ſind, nach genaurer Unterſuchung hieher zu rechnen. Die Furcht und die Liebe gegen Gott ſollten wohl der beſte Beſtimmungsgrund aller unſrer Handlungen ſeyn, aber wie ofte ſind ſie es wohl? Iſt nicht der eingebildete Ruhm, die Furcht vor der Strafe, das Temperament, und inſonderheit die Selbſtliebe das, was die Menſchen anfeuert, unter einander gerecht zu ſeyn? Ein jeder greife in ſeinen eignen Buſen; (wenige und bewährt gefundne Beiſpiele der Tugend ausgenommen, denn überhaupt hat doch wohl Machiawell Recht, die mehrſten Menſchen ſind weder recht laſterhaft, noch tugendhaft, ſie halten die Mittelſtraße), und ich bin verſichert, daß, wenn er auf ſeine Handlungen Achtung gegeben, und die gehörige Aufrichtigkeit beſitzt, er zugeben wird, daß zwey Drittheil ſeiner guten Handlungen nicht in der Ehrerbietung und Liebe gegen Gott, ſondern vielmehr, daß ich es kurz ſage, in der Eigenliebe ihren Grund haben. Die Bewegungsgründe, die aus dem Daſeyn Gottes hergenommen werden, ſcheinen den Menſchen viel zu entfernt, als daß ſie ihre Handlungen darnach beſtimmen ſollten. So iſt es aber mit den erſten nicht beſchaffen. Man ſieht alle Tage Glaubensformulare, an denen man viel auszuſetzen hat, unterſchreiben, und warum? um genugſam leben zu können. Ich will ein ander Beiſpiel anführen, das bekannter und auch einleuchtender iſt. Ein Soldat hält ſeine Ehre etwan eines Schimpfs wegen beleidigt, er fordert den Beleidiger heraus, und will lieber, daß er umkommen ſoll, als einen ſolchen Schimpf auf ſich ſitzen laſſen. Ich brauche wohl nicht zu ſagen, daß hier die Ehre alle andre Bewegungsgründe überwiegt. Ich würde unendlich viele Beiſpiele herſetzen können, wenn ich nicht überzeugt

welches ihnen die Ausübung derſelben verſchaffen, und das um ſo viel gröſſer ſeyn muß, wenn Gott der Grund derſelben iſt, gar nicht in Rechnung bringen; gleichen der Geſellſchaft der Banditen einigermaßen:

Sit ſpes fallendi, miſcebunt ſacra profanis.

Philalethes. §. 3. Ich geſtehe Ihnen zu, daß die Natur den Wunſch glücklich zu ſeyn, und einen ſehr ſtarken Abſcheu vor allem Elend allen und jeden Menſchen eingeprägt haben. Dies ſind im eigentlichen Verſtande angebohrne praktiſche Grundwarheiten. Sie haben nach der allgemeinen Beſtimmung einer jeden praktiſchen Grundwarheit auf alle unſre Handlungen einen immerwährenden Einfluß. Aber das ſind auch Neigungen der Seele zum Guten, und gewiß keine Eindrücke einer in unſern Verſtand geſchriebnen Warheit*).

Theo-

zeugt wäre, daß einem jeden meiner Leſer dergleichen in Menge beifielen.

Ich komme nun wiederum auf die Gerechtigkeit zurück. Und es iſt ausgemacht, daß dieſelbe aus den angeführten Gründen in einem völlig atheiſtiſchen Staat würde ausgeübt werden. Es würden Obrigkeiten darinnen beſtellt ſeyn, die die Widerſpenſtigen dazu antreiben würden, wenn die vorgetragnen Grundſätze bey ihnen etwa nicht anſchlagen ſollten. Würde freilich dieſer Staat aus lauter ſolchen Leuten beſtehn, die ihre Handlungen, nach den oben beſchriebnen Grundſätzen beſtimmten, ſo gebe ich gerne zu, daß ſie auch wegbleiben könnten. Dies möchte aber auch in dieſen Staat nur ein frommer Wunſch bleiben. Die Kunziſche Republick der Atheiſten kann alſo was dieſen Punkt betrift, nicht beſtehn.

Anm. des Ueberſ.

*) Es iſt bekannt, daß Locke angebohrne Neigungen annahm, ob es gleich ſeinen ſonſt angenommnen Syſtem zu widerſprechen ſcheint; Malebranche vertheidigt ſie gleichfalls. Bey genauerer und reifrer Ueberlegung fällt aber der Ungrund ſogleich in die Augen, und es wird immer ein Fehler des Erſchleichens bleiben, angebohrne Neigungen behaupten zu wollen.

In

Theophilus. Ich freue mich ungemein, daß Sie wirklich angebohrne Wahrheiten glauben. Dies Principium

In einer jeden Neigung läßt ſich dreierley unterſcheiden:

1) eine Kraft der Seele, die ohne Unterlaß wirken muß.

2) ein gewiſſes Objekt, worauf ſie gerichtet iſt.

3) Die wirkliche Anſtrengung dieſer Kraft, welche ſie nun auf das Objekt ſelbſt hinrichtet.

Da die Seele als eine einfache Subſtanz nur eine Kraft haben kann; ſo müſſen folglich alle Veränderungen in der Seele durch dieſe eine Kraft erzeuget und bewirket werden. Es kann alſo keine eingepflanzte Neigung, die als eine beſondre Kraft für ſich wirkte, in derſelben ſtatt finden. Wir fühlen es, daß wir eine Kraft haben, von ſeiner Vorſtellung zur andern zu kommen. Neigungen ſind nie ohne Vorſtellungen, dieſe können aber ſehr gut ohne Neigungen ſtatt finden — folglich können die Neigungen nicht die erſte Kraft der Seele ſeyn.

Ueberdem wird die Kraft der Seele nicht auf äußere Objekte wirken können, wenn ſie die Objekte nicht kennet. Sie muß ſich dieſelben vorſtellen, entweder als gut, oder als nicht gut. Daher die Neigungen, und die Abneigungen.

Die Seele ſtellt ſich nun eine Sache entweder dunkel, oder deutlich als gut oder nicht gut vor. Aus der dunkeln Vorſtellung, daß eine Sache gut ſey, entſteht der natürliche Trieb, der Inſtinkt, welchen Locke mit der Neigung zu vermiſchen ſcheinet. Hieher der Trieb zu einer gewiſſen Art von Wiſſenſchaft, der Reiz, eine gewiſſe Speiſe zu eſſen, der Abſcheu vor manchen andern, noch ſo gut zugerichteten Speiſen, der Trieb, mit einem gewiſſen Menſchen in nähere Verbindung zu treten, und die Averſion vor den Umgang eines andern.

Wie wenig übrigens der Trieb zur Glückſeligkeit als ein angebohrner angeſehn werden könne, iſt ſchon daraus klar, daß um ein Verlangen zu haben, glückſeelig zu werden, man mehrere Güter kennen müſſe. Dies ſetzt alſo die Vorſtellung mehrer Güter, und die Vergleichung derſelben voraus. Mithin hängt der Trieb zur Glückſeligkeit gleichfalls von der einzigen Kraft der Seele ab.

Anm. des Ueberſ.

um ſtehet auch in der That mit dem eben angeführten: **der Freude nachzujagen, und die Traurigkeit zu vermeiden**, in dem gröſten und unauflößlichſten Zuſammenhange. Die Glükſeeligkeit iſt eigentlich nichts anders, als eine dauerhafte, beſtändige Freude. Unſre Neigung gehet freilich nicht im nächſten Sinne auf die Glükſeeligkeit, ſondern auf die Freude, mithin auf das Gegenwärtige. Auf die Zukunft, und auf eine anhaltende Dauer muß die Vernunft ſie hinrichten.

Nun aber entſtehet aus dieſem, durch den Verſtand deutlich ausgedrüktem Triebe, eine praktiſche Warheit oder Maxime. Iſt alſo der Trieb angebohren, ſo iſt es die Warheit auch, weil ſich nichts in der Seele beſtimmt, welches nicht zu gleicher Zeit in dem Verſtande, ob gleich nicht immer durch eine wirklich deutliche Betrachtung, ausgedruckt wäre. Nicht immer gehen unſre Inſtinkte aufs praktiſche; einige derſelben enthalten theoretiſche Warheiten, und dieſe ſind denn die innren Gründe der Wiſſenſchaften, und aller Raiſonnements. Ohne ihre Gründe zu kennen, machen wir von ihnen auf die bloße Erinnerung unſers Inſtinkts Gebrauch. In dieſem Sinne können Sie die angebohrne Grundwarheiten nicht läugnen, wenn Sie auch wirklich nicht eingeſtehen wollten, daß die abgeleiteten Wahrheiten angebohren wären. Das liefe indeſſen auf einen Wortſtreit hinaus, da ich mich ſchon darüber erkläret habe, was man unter einer angebohrnen Warheit verſtehen müſſe. Wollte man nur die Warheit die man ſo gleich durch einen Inſtinkt annimt, mit dieſen Namen belegen, ſo würde ich ihm nicht widerſprechen.

Philalethes. Recht gut. Wenn aber wirklich von Natur eingedrückte Züge in unſrer Seele wären, die als Erkenntnißquellen angeſehen werden könnten; ſo müſten wir uns doch bewußt ſeyn, daß ſie in uns wirkten und handelten; ſo wie wir den Einfluß der zwey unaufhörlich in uns wirkenden Grundtriebe, des Triebes nach Glück, und der Furcht vor dem Elende fühlen.

Theo

Theophilus. Es giebt Grundwarheiten der Erkenntniß, die auf unſre Raiſonnements einen eben ſo großen und dauerhaften Einfluß, als die praktiſchen Grundwarheiten auf unſern Willen haben. So befolgt ein jeder die Regeln der Schlüſſe, blos durch die natürliche Logik, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn.

Die Grundwarheiten unſrer Erkenntniß haben auf unſre Reſonnements einen eben ſo unmerklichen Einfluß als die praktiſchen auf unſern Willen.

Philalethes. §. 4. Die Moralgeſetze müſſen bewieſen werden. Folglich ſind ſie nicht angebohren *). Hieher gehöret das Geſetz, woraus alle geſellſchaftliche Tugenden hergeleitet werden:

Was du wilſt, daß dir andre thun ſollen, daß thue ihnen auch.

Theophilus. Sie wiederholen den Einwurf immer wieder, den ich ſchon widerlegt habe.

Ich gebe Ihnen zu, daß es Moralgeſetze gebe, die keine angebohrne Grundwarheiten ſind; daraus folgt aber noch lange nicht, daß es keine angebohrne Warheiten ſeyn ſollten. Denn auch eine abgeleitete Warheit iſt angebohren, ſo bald wir ſie durch unſer eignes Nachdenken kennen lernen. Es giebt indeſſen angebohrne Warheiten, die wir auf eine zweifache Art in uns ſelbſt finden können. Durch das **Nachdenken unſrer Vernunft**, und durch den **Inſtinkt**. Diejenigen, deren ich bereits gedacht habe, laſſen ſich aus unſern Ideen herleiten. Daraus entſtehet das Licht der Vernunft, (**das natürliche Licht**).

Es

*) Ich ſehe nicht ein, warum es nicht in der Moral Sätze geben ſollte, die ſo klar und ſo allgemein wären, daß ſie keines Beweiſes bedürften? will man ſie in einem Moralſyſteme demonſtriren, ſo geſchieht dies nicht, weil ſie eines Beweiſes bedürfen, ſondern blos deshalb, damit man zugleich die Quelle anzeiget, woraus ſie fließen.

Anm. des Ueberſ.

Es giebt aber gewiſſe **Konkluſionen dieſer unſrer natürlichen Erkenntniß**, die wir in Abſicht **des Inſtinkts** als Grundſätze betrachten können. So fordert uns unſer Inſtinkt zu Erweiſungen der Menſchenliebe auf, weil es uns ſo gefällt; – und aus dem Grunde, weil es gerecht und billig iſt. Es giebt alſo gewiſſe Warheiten des Inſtinkts in uns, die wir als angebohrne Grundwarheiten anſehen können; die wir empfinden und billigen, wenn wir ſie auch nicht beweiſen können, deren Beweis uns aber einleuchtet, wenn wir uns um die Gründe unſers Inſtinkts bekümmern. So befolgen wir allerdings aus einer dunkeln Erkenntniß, und durch den Inſtinkt, die Regeln der Schlüſſe. Die Logiker geben indeſſen hievon den Grund an, ſo wie die Mathematiker von dem, was wir im Gehen oder im Springen thun, ohne daß wir daran denken. Was aber das Moralgeſetz anbetrift, **was du nicht wilſt, das dir andre thun ſollen, das thue ihnen auch nicht**; ſo bedarf es nicht nur eines nähern Beweiſes, ſondern auch einer nähern Einſchränkung. Man würde z. B. zu viel von ihnen wollen, wenn man ihr Herr wäre, ſind wir denn nun ſchuldig ihnen eben ſo viel anjetzt zu erweiſen? Es verſteht ſich, wird man mir einwenden, **daß man nichts ungerechtes verlange.** Denn wäre aber dies Geſetz ſo wenig ein allgemeiner Maasſtab für unſer Verhalten, daß es vielmehr eines neuen Maasſtabes bedürfte. Der eigentliche Sinn dieſes Geſetzes iſt dieſer: **Die Stelle eines andern iſt der wahre Geſichtspunkt, aus welchem wir richtig urtheilen können, wenn wir uns in dieſelbe ſetzen.**

Philalethes. §. 9. Man begeht oft böſe Handlungen, ohne darüber Gewiſſensvorwürfe zu empfinden. Zum Beiſpiele, wenn eine Stadt durch eine Belagerung und durch Sturm eingenommen wird, ſo verüben die Soldaten oft die unerhörteſten Bubenſtücke *). Policirte Na-

*) Wem fällt hier nicht Rochelle und Magdeburg ein? Man muß hiebey vieles in Betrachtung ziehen. Vor allen Dingen

Nationen haben ihre Kinder ausgeſetzt. Einige **Karaiben** kaſtrirten ihre Kinder, um ſie deſto beſſer mäſten zu können, und ſie alsdann, wenn ſie fett geworden wären, aufzueſſen. **Garcilaſſo de la Vega** erzählt, daß gewiſſe Völker in Peru die gefangnen Sklavinnen zu ihren Konkubinen brauchten, daß ſie die mit ihnen erzeugten Kinder biß zum dreyzehenden Jahre auferzögen, und ernährten, daß ſie ſolche alsdann aufäßen, und den Müttern gleiches Schickſahl wiederfahren lieſſen, ſo bald ſie keine Kinder mehr zur Welt brächten *). **Baumgarten** gedenkt in

gen die Perſonalüberzeugung, die einen jeden Kriegsmann in Schlachten und Belagerungen begleitet, oder doch begleiten ſollte, daß er für die gute Sache fechte, nach der er alſo einen jeden Soldaten von der Gegenparthey, als ſeinen Feind anſieht. Hiernächſt die Wuth der Leidenſchaft, in der er allemal gegen ſeinen Feind fechtet, die alſo bey Stürmen und Belagerungen einen übermäßigen Grad erreichen wird.

Selbſt bey den unerhörten Behandlungen der Gefangenen, oder bey den unmenſchlichen Verfahren gegen überwundne Städte, welches doch mit zunehmenden feinern Sitten immer ſeltſamer wird, werden wir auf das geringe Gefühl des gemeinen Soldaten viel rechnen müſſen, ſo wie auch auf ſeine Leidenſchaften.

Alſo läßt ſich nicht behaupten, daß er keine Gewiſſensvorwürfe empfände. Er unterdrükte ſie, als ſie in ihm aufſtiegen.

Als Nero aus unſinniger Menſchenfeindſchaft einen Theil der Stadt Rom anſtecken ließ, und den Brand von dem Schloſſe zuſahe, ſo mußte er ſich vorhero berauſchen, Poſſenreißer und Gaukler auf den Altan kommen, und ein rauſchendes Konzert veranſtalten laſſen, um die Stimme der Menſchheit nicht zu hören.

Anm. des Ueberſ.

*) Unter den Mingreliern, die ſich doch zum Chriſtenthume bekennen, iſt es Sitte, daß die Eltern ihre Kinder ohne alles Bedenken lebendig begraben.

Einige aſiatiſche Völker tragen die Kranken, an deren Geneſung gezweifelt wird, aufs Feld, legen ſie in eine Gru-

ſeiner Reiſe eines gewiſſen Marhos in Egypten, der für einen großen Heiligen gehalten wird, **weil er den Beiſchlaf nie mit Frauenzimmern und Knaben, ſondern blos mit Eſelinnen, und Maulthieren gehalten hatte** *).

Theo-

Grube, und laſſen ſie allda ohne alles Gefühl des Mitleidens und der Erbarmung ſo lange liegen, bis ſie ſelbſt ſterben.

Die Deutſchen thaten dies auch. Die Thüringer lieſſen ihren Kranken, wenn keine Hofnung zur Beßrung war, die Köpfe abſchlagen, und verbrannten alsdann den Körper.

Die Neger auf der Küſte von Guinea erwürgen ihre Gefangne, und ſetzen die Köpfe derſelben zur Schau aus.

Anm. des Ueberſetzers.

*) Baumgarten erwähnt dieſes Saraceniſchen Heiligen auf folgende Art:

„Daſelbſt, ſagt er, (bey Belbes in Egypten) haben wir „mitten unter dem Sandhaufen einen Saraceniſchen Heili„gen, wie er von Mutterleibe gekommen, ſitzen geſehn. „Es iſt bey den Mahomedanern, wie man uns erzählt hat, „der Gebrauch, daß ſie diejenigen als Heilige verehren, die „nicht recht bey Sinnen, und ganz ohne Vernunft ſind. „Sie glauben überdies, man müßte diejenigen heilig halten, „welche, nachdem ſie lange Zeit ein recht wüſtes Leben ge„führet, ſich endlich zu einer freiwilligen Buße und Armuth „entſchließen. Dergleichen Leute haben große Freiheit in „die Häuſer, in welche ſie nur wollen, zu gehen, darinnen „zu eſſen und zu trinken, was noch das ärgſte iſt, bey den „Weibsperſonen zu ſchlafen. Und, wenn aus ſolchem Bei„ſchlafe ein Kind erzeuget wird, ſo wird es gleichfalls für „heilig gehalten. Dieſen Perſonen erzeigen ſie, ſo lange ſie „am Leben ſind, große Ehre. Sind ſie aber mit Tode ab„gegangen, ſo werden ihnen entweder Kirchen gebaut, oder „die prächtigſten Denkmale aufgerichtet; und man hält es „für das größte Glück, wenn man ſie finden, und zur Erde „beſtatten kann. Dieſes, und was noch mehr anzuführen „ſeyn wird, haben wir von unſerm Micrele, durch den „Dollmetſcher vernommen. Ueberdieß wurde uns der ge„dachte Heilige ſehr gerühmt, daß er ein heiliger, göttlicher, „und recht frommer Menſch ſey, weil er es nie mit Weibs„perſonen, oder Knaben zu thun gehabt, ſondern ſich nur zu „Eſeln und Mauleſeln gehalten hätte.„

Anm. des Ueberſ.

Theophilus. Die Moralwiſſenſchaft, (ich nehme die Inſtinkte aus, zum Beyſpiele denjenigen, der uns antreibt, **nach Freude zu ſtreben, und die Traurigkeit zu fliehen**) iſt auf keine andre Weiſe angebohren, als Arithmetik. Sie gründet ſich eben ſo gut auf Demonſtrationen, welche das innre Licht der Vernunft gewähret. Da nun eine Demonſtration nicht ſo gleich in das Auge fällt, ſo darf man ſich gar nicht wundern, daß der Menſch das, was in ihm liegt, nicht beſtändig, und nicht ſo gleich gewar werde, und die **Züge des Naturgeſetzes, welches Gott, nach dem heiligen Paulus, in ſein Herz eingegraben hat, nicht immer deutlich genug entdecke.**

Die Inſtinkte erſetzen in der Moral die Schwürigkeiten die mit den Raiſonnements, welche nicht gleich in die Augen leuchten, verbunden ſind.

Da aber die Moral weit richtiger iſt, als die Arithmetik, ſo hat Gott dem Menſchen **Inſtinkte** gegeben, die ihn auf das, was ihm die Vernunft befiehlt, ſo gleich ohne alles weitere Raiſonnement führen und aufmerkſam machen; nicht anders, als wir nach gewiſſen mechaniſchen Geſetzen gehen, ohne an dieſelben zu denken, oder wie wir eſſen, nicht blos, weil wir eſſen müſſen, ſondern auch, und vorzüglich darum, weil uns das Eſſen Vergnügen macht.

Die Inſtinkte bringen uns keinesweges auf eine unwiderſtehlige Art zu einer Handlung. Wir können ihnen durch die Leidenſchaften widerſtehen; unſre Vorurtheile können ſie verdunkeln, und alle Gewohnheiten ſind im Stande, ſie ganz und gar zu verderben. Indeſſen richten wir uns doch in den meiſten Fällen nach ihrer Anweiſung, und folgen ihrem Winke faſt immer; es müßten denn gar zu große ſinnliche Eindrücke ſie überſtimmen. Der größte, und edlere Theil des menſchlichen Geſchlechts giebt ihnen Beifall. Die Orientaler, die Griechen und Römer, Bibel und Alkoran beſtätigen ſie. Die Policey der Mahometaner beſtraft die That, welche **Baumgarten** erwähnt;

daher werden ſie auch bey moraliſchen Handlungen als eine allgemeine Regel angenommen.

wähnt; und man müßte ſo roh und wild ſeyn, als die Amerikaner, um einen Gebrauch zu billigen, der den höchſten Grad der Grauſamkeit erreicht hat, und ſelbſt den Thieren unbekannt iſt. Indeſſen unterſchieden eben dieſe Wilden in andern Gelegenheiten und Vorfällen ganz genau, was gerecht und ungerecht iſt. Wenn es alſo vielleicht auch keinen einzigen verkehrten Grundſatz in der Moral giebt, der nicht in manchen Gelegenheiten, und von manchen Menſchen gebilliget worden wäre; ſo giebt es doch wenige, die der größere Theil der Menſchen nicht in den meiſten Fällen verachten und verurtheilen ſollte. Das, was zwar nicht ohne Grund, aber doch auch durch kein bloßes Reiſonnement erfolgt, muß zum Theile zu den natürlichen Inſtinkten gerechnet werden. Gewohnheit, Gebrauch, und Erziehung kommen gleichfalls dabey mit in Anſchlag; aber das Naturell macht, daß in allgemeinen betrachtet die Gewohnheit mehr auf das Gute geht. Dieſer **natürliche Inſtinkt** iſt in der **Tradition** von dem Daſeyn Gottes ſchuld.

Der Menſch hat einen Inſtinkt zur Geſellſchaft.

Die Natur flößt dem Menſchen, und dem größten Theile der Thiere Zuneigung und Liebe für andre, die mit ihnen von einer Art ſind, ein. Selbſt der Tyger **ſchont ſeiner Brüder** *). Darauf geht auch der ſchöne Ausſpruch des römiſchen Rechtslehrers. **Da die Natur eine allgemeine Verwandſchaft der Menſchen unter einander geſtiftet hat, ſo iſt es ſchändlich, wenn ein Menſch dem andern ſchaden, und nachtheilig werden wollte** **). Die Spinnen machen faſt die einzige Ausnahme. Dieſe freſſen ſich unter einander auf, biß das Weibchen, nachdem ſie vorher mit den Männchen ihre Luſt gepflogen, auch ihn auffriſſet.

Nächſt

*) *Parcit cognatis maculis.*

**) *Quia inter homines natura cognationem conſtituit, inde hominem homini inſidiari nefas eſſe.*

Anm. des Ueberſ.

Nächſt dieſen allgemeinen Inſtinkte für die Geſellſchaft, der bey dem Menſchen mit dem ſchicklichen Namen Philantropie *) benannt werden könnte, giebt es noch verſchiedne andre. Dahin gehört der Inſtinkt der Zneigung zwiſchen Mann und Frau; die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, die die Griechen ϛοργὴν nannten, und verſchiedne andre ähnliche **) Nei-

zur ehelichen, zur väterlichen Liebe,

*) Dieſer Philantropie haben wir die Verbeſſerung des Erziehungsweſens in dem achtzehnden Jahrhunderte zu verdanken. Daher haben auch die Anſtalten, worinnen junge Leute erzogen werden, den Namen, Philantropine erhalten. Wem fallen nicht die zwey bereits errichteten Pflanzſchulen zu Marſchlins und zu Deſſau, und ihre erhabne Kuratoren, Ulyſſes von Salis, und Baſedow ein? Wie viel erwarten nicht alle ächte deutſche Patrioten von dem dritten, welches Bahrdt in Heidelsheim ſtiften will?

Anm. d. Ueberſ.

**) Ob der Inſtinkt zur Geſellſchaft dem Menſchen angebohren ſey, iſt eine ſo alte, als bekannte Streitigkeit. Die Stoiker erklärten ſich für dieſelbe. Grotius, Kumberland, und inſonderheit Puffendorff wären diejenigen, die dieſen Inſtinkt als den erſten bey dem Menſchen annehmen, und auf ihm ihre beliebte Syſteme des natürlichen Rechts aufzubauen ſuchten. In unſern Zeiten iſt man indeſſen von dieſen Principium wieder abgekommen, ob ich gleich gerne zugeſtehe, daß hier viel Wortſtreit mit unterläuft, und man das Puffendorfſche ſo gut, wie das Wolffſche, wenn man es nur recht erklärt, annehmen kann. Es iſt mit dem erſten Grundſatze des natürlichen Rechts, wie mit den Kleidermoden hergegangen. Im Grunde haben die Herren alle Recht. — Es kömmt aber hier nur darauf an, ob dieſer Inſtinkt zur Geſellſchaft dem Menſchen wirklich angebohren ſey? oder ob er nicht vielmehr aus Noth ſich hat in eine Geſellſchaft begeben müſſen? Wenn wir den Menſchen betrachten, wie er iſt, ſo wird uns das letztere keine Schwierigkeit zu glauben übrig laſſen. Wir ſind von Natur ſchlecht bewafnet, und den wilden Thieren von dieſer Seite, die uns, in dieſem Stücke, alle übertreffen, Preiß gegeben. Dies iſt alſo kein Inſtinkt zur Geſellſchaft. Es giebt in Afrika eine Art Hunde die andre Thiere, die ſie einzeln vor ſich nicht würden erlegen können, in Geſellſchaft umbringen. Man wird aber doch wohl die Hunde nicht für animalia ſocialia hal-

Neigungen, worauf ſich das Recht der Natur gründet, oder die vielmehr das Bild des Rechts entwerfen, welches nach der Meinung der römiſchen Rechtsgelehrten die Natur auch dem Thiere gelehrt hat.

zur Ehre,

Bey den Menſchen findet ſich eine ganz beſondre Sorgfalt für das, was ſchicklich iſt und ihm Ehre macht, die ihn dahin bringet, die Dinge, die uns herunterſetzen, und verächtlich machen, ſorgfältig zu verbergen, ſchamhaft zu ſeyn, keine Bludſchande zu begehen, die todten Körper zu begraben, keine Menſchen, und keine lebendige Thiere zu eſſen.

zur Sorge für unſern guten Namen,

Daher werden wir angetrieben, für unſern guten Namen zu ſorgen, noch mehr, als für die Nothwendigkeiten des Lebens, und mehr, als für das Leben ſelbſt.

für unſer Gewiſſen,

Dieſer Inſtinkt entreißt uns den Vorwürfen unſers Gewiſſens, läßt uns die Angſt und die Martern fühlen, von denen **Tacitus** redet;

zur Furcht für die Zukunft.

der Furcht für der Zukunft, und einen höchſten Weſen nicht zu gedenken, die ohnedem ganz natürlich entſteht.

Dieſe Inſtinkte ſind Begleiter der Vernunft.

Das iſt alles etwas wirkliches; obgleich im Grunde dieſe Eindrücke ſo natürlich ſie auch ſeyn können, nur Begleiter der Vernunft, und ſichre Kennzeichen deſſen

halten wollen? Die erſte menſchliche Geſellſchaft hat gewiß keinen andern Grund gehabt. War **Nimrod** nicht ein gewaltiger Jäger? und der erſte Stifter einer Geſellſchaft. Der Eigennutz und die Bedürfniß ſind es alſo, die die Menſchen zwangen, geſellig zu werden. Conueniunt enim homines emolumenti alicuius cauſſa, & vt aliquid ſuppeditent, quod ad vitae vſum cultumque pertinet. Societatem autem ciuilem iam ab initio vtilitas & conciuit, & continet. Ariſtot. Lib. VIII. Eth. cap. 9. Die Erfahrung überzeugt uns davon am beſten. Ich glaube nicht, daß ein Menſch, der dem Schifbruche entgangen iſt, den Bewohnern einer Inſel in die Arme rennen werde. Sie werden ſich vor ihm verſtecken, weil ſie ihn fürchten, er aber wird ſich mehr an die Bäume, als an die Menſchen halten.

Anm. d. Ueberſ.

ſen ſind, was uns die Natur anrathe. Gewohnheit, Erziehung, Ueberlieferung und Vernunft tragen viel dazu bey; indeſſen nimmt die Natur des Menſchen den beträchtlichſten Antheil daran. Ohne die Vernunft würden freilich alle dieſe Hülfsmittel keine völlige Gewißheit über die Moral verbreiten.

Sollte wohl jemand den natürlichen Trieb des Menſchen, ſich von allen erniedrigenden, und herunterſetzenden zu entfernen, deßhalb läugnen können, weil es Leute giebt, die nichts als unanſtändige, und unflätige Dinge reden, weil andre durch ihren Beruf verbunden werden, mit den natürlichen Unreinigkeiten viel umzugehen, und weil ſogar gewiſſe Völker in **Boutan** die Exkremente des Königs für etwas Aromatiſches halten?

Ich glaube, daß Sie, in Abſicht der natürlichen Inſtinkte für das Gut der Ehre, im Grunde mit mir einig ſind. Wenn Sie auch, wie bey dem Inſtinkte zur Glückſeeligkeit, behaupten ſollten, daß dieſe Eindrücke keine angebohrne Warheiten ſind. Hierauf habe ich ſchon geantwortet, daß eine jede Empfindung in der Perception einer Wahrheit beſteht, und daß eine natürliche Empfindung die Perception einer angebohrnen, oft ſehr verworrnen Wahrheit ſey, wie die Erfahrungen der äußern Sinne. Man kann alſo die **angebohrnen Wahrheiten** und **das natürliche Licht**, (welches nur ſolche Wahrheiten enthält, die ganz deutlich erkannt werden können), wie die Gattung von ihrer Art unterſcheiden. Dann ſie begreifen ſowohl die **Inſtinkte**, als das **Licht der Natur** in ſich.

Eine jede Empfindung iſt eine Perception einer Wahrheit.

Philalethes. §. 11. Wer die Schranken des Rechts und des Unrechts kennt, und ſie demohnerachtet untereinander verwirrt, der ſollte billig als ein erklärter Feind der Ruhe, und des Glücks der Geſellſchaft, von der er einen Theil ausmacht, gehalten werden.

Da nun die Menſchen dieſe Schrancken unaufhörlich verwirren, ſo kennen ſie ſolche auch nicht.

Theophilus. Daß hieße die Sache zu ſehr auf theoretiſchen Fuß behandeln. Täglich handelt der Menſch gegen ſeine beßre Erkenntniß, und entzieht ſich gleichſam dieſelbe, indem er ſein Nachdenken auf einen andern Gegenſtand richtet. Sonſt würde es ſich nicht erklären laſſen, warum manche Leute das eſſen und trincken, wovon ſie doch wiſſen, daß es ihnen Krankheiten, und ſo gar den Tod zuziehen kann. Sonſt würde man nicht begreifen können, warum andere in ihren Geſchäfften ſo nachläßig ſeyn; warum man überhaupt der Gewohnheiten und dem Beiſpiele ganzer Völker hierinnen nachahmet. Zukunft und Raiſonnements unſrer Seele über die Dinge, rühren uns Menſchen ſehr ſelten ſo ſtark, als das Gegenwärtige, und die Eindrücke der Sinne *). Das wußte jener Italiäner wohl. Als man ihm auf die Tortur bringen wollte, ſo nahm er ſich vor, während derſelben immer auf den Galgen hinzuſehen, damit er ſeine Marter dadurch linderde, und rief aus; – **ich ſehe dich wohl.** Als er ſie ausgeſtanden hatte, erklärte er ſich, was er darunter gemeint habe. Wenn man ſich nicht feſte vornimmt, das wahre Gute und das wahre Böſe recht genau, und ſeiner Natur nach zu betrachten, ſo wird man immer aus ſeinen Gränzen kommen, und dann wird ſich bey den wichtigſten Geſchäften dieſes Lebens das zu tragen, was man in Abſicht des Himmels,

Zuweilen vergeſſen wir über das Gegenwärtige die Zukunft.

*) Daß die Menſchen mehr an das Gegenwärtige, als' Zukünftige denken, iſt ihnen eben nicht zu verdenken. Effugere nemo poteſt, quod futurum eſt. Et ſaepe vtile eſt non ſcire, quid futurum ſit: miſerum eſt enim, nihil proficiente angi *Cic. 3. de nat. deor.* Man folge den Rath des Dionyſius von Halikarnaſſus; optime de futuris conſultant, qui rerum futurarum exempla ex praeteritis ſumunt. Lib. X. Es gehört auch hieher das berühmte Credere, & non credere, periculoſum eſt.

Anm. des Ueberſ.

mels und der Hölle ſelbſt bey denen, die ſie unumſtößlich gewiß glauben, antrift:

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur.
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur.

Philalethes. Eine jede Grundwahrheit, die man für angebohren ausgiebt, muß alſo auch einem jeden als gerecht, und vortheilhaft bekannt ſeyn.

Theophilus. Sie kommen beſtändig auf die Hypotheſe zurück, die ich ſo oft widerlegt habe, daß eine jede angebohrne Wahrheit von allen und jeden Menſchen, zu allen und jeden Zeiten erkannt wird.

Philalethes. §. 12. Eine allgemeine Erlaubniß, ein Geſetz zu übertreten, würde beweiſen, daß dies Geſetz nicht angebohren ſey. So übertreten, zum Beiſpiele, die Alten das Geſetz, ihre Kinder zu lieben, und zu ernähren, weil ſie verſtatteten, daß man ſie ausſetzen durfte.

Die Geſetze, welche Handlungen erlauben, die gegen das Recht der Natur ſind, beweiſen weiter nichts, als daß der Geſetzgeber die von der Natur eingeſchriebne Züge nicht gut geleſen habe.

Theophilus. Wenn man dieſe Uebertretung wirklich vorausſetzet, ſo folgt daraus weiter nichts, als, daß man dieſe von der Natur in unſre Seele eingegrabnen Züge, die durch die Unordnung unſrer Sinnen einigermaßen verdunkelt worden ſind, nicht deutlich und genau genug geleſen habe. Nicht zu gedenken, daß, wenn man die Nothwendigkeit der Pflichten auf eine ganz unwiderlegliche Art herleiten und beweiſen will, man die ganze Demonſtration überſehen müſſe. Dies iſt aber nicht ſo ganz gewöhnlich.

Wenn ſich die Geometrie unſern Leidenſchaften, und unſern gegenwärtigen Intereſſe ſo ſehr widerſetzte, als die Moral es thut: ſo würden wir ſie aller Demonſtrationen des Euklides und der Archimedes ohnerachtet, gewiß

wiß nicht in geringern Grade verachten, und verlachen, als wir ſie für Träumereien und Paralogysmen anſehn würden. Dann würden **Joſeph**, **Skaliger**, **Hobbes**, und andre, die gegen den **Euklides** und **Archimedes** geſchrieben haben, ganz ſicherlich ein zahlreicheres Gefolge haben, als jetzt. Den Ehrgeitz wollten dieſe Gelehrte befriedigen, wenn ſie die Quadratur des Cirkels und die Auflöſung andrer ſchweren Aufgaben zu finden glaubten. Eine Leidenſchaft, die bis auf den heutigen Tag auch die verdienſtvollſten Menſchen verführen kann. Hätten andre eben ein ſolch Intereſſe; ſie würden ſich ganz gewiß deſſelben bedienen.

Philalethes. Eine jede Pflicht ſchließt die Idee eines Geſetzes ein. Ein Geſetz kann aber ohne einen **Geſetzgeber**, der es gegeben, eben ſo wenig als ohne Belohnung und Strafe ſtattfinden.

Theophilus. Es kann **natürliche Belohnungen**, **und Strafen** geben, ohne daß man nöthig hat, einen Geſetzgeber anzunehmen. Die Unmäßigkeit, zum Beiſpiel, beſtraft ſich durch Krankheit.

Da ſie aber nicht immer ſchadet, ſo glaube ich, würden wir hierüber keine einzige Vorſchrift haben, an die wir ohne alle Entſchuldigung, und unwiederruflich gebunden wären, wenn es nicht einen Gott gäbe, der kein Laſter ungeſtraft, und keine einzige gute Handlung unbelohnt lieſſe.

Philalethes. Folglich muß die Idee Gottes, und eines zukünftigen Lebens auch angebohren ſeyn.

Theophilus. Ich gebe es zu, nämlich in dem Sinne, wie ich mich bereits vorhero darüber erklärt habe.

Philalethes. Dieſe Ideen ſind ſo gar manchen Gelehrten, die die Sachen mit Genauigkeit zu unterſuchen pflegen, nicht immer ſehr klar und deutlich. Wie ſollten ſie alſo einem jeden Menſchen bekannt, und von Natur in die Seele aller Menſchen eingeſchrieben ſeyn?

Theophilus. Sie kommen abermals auf Ihre alte Hypotheſe, die ich ſchon ſo oft widerlegt habe, daß das, was wir nicht kennen, auch nicht angebohren ſey. Das Angebohrne läßt ſich nicht ſo gleich als angebohren auf eine klare und deutliche Weiſe erkennen. Es erfordert oft viel Aufmerkſamkeit und Ordnung, um es dafür zu halten. Die Gelehrten ſind aber nicht immer diejenigen, die dieſe Aufmerkſamkeit mitbringen, und andre Menſchen ſind es noch weniger.

Philalethes. §. 13. Wenn man nun aber das Angebohrne in Zweifel ziehen, oder wohl gar läugnen kann, ſo wird es weder nöthig, noch nützlich ſeyn, von angebohrnen Grundwarheiten zu reden; ſo werden ſie uns ſo wenig Warheit und Gewißheit geben können, wie man gemeiniglich vorgiebt, daß wir vielmehr bey allen dieſen ſchönen Grundſätzen, in eben der Verwirrung und Dunkelheit wallen, als wenn wir gar keine hätten.

Theophilus. Nicht alle angebohrne Grundwarheiten laſſen ſich in Zweifel ziehen. Was die identiſchen Sätze, oder, den Satz des Widerſpruchs betrift, ſo ſind wir hierinnen beide einig. Sie geſtehen ein, daß es gewiſſe unwiderſprechliche Grundwarheiten gebe, ob ſie ſolche gleich nicht für angebohren halten wollen. Daraus folgt aber bey weitem noch nicht, daß das, was angebohren iſt, und mit dieſen angebohrnen Grundwarheiten in einem nothwendigen Zuſammenhange ſteht, auch einen ſo hohen Grad der Evidenz habe, daß man dagegen gar nichts einwenden könne.

Philalethes. So weit ich mich entſinne, hat noch niemand ein ganz vollſtändiges Verzeichniß dieſer Grundwarheiten geliefert.

Theophilus. Haben wir denn ein vollſtändiges und ganz genaues Verzeichniß der geometriſchen Grundſätze?

Theophilus. Milord Herbert *) hat folgende fünf Grundwarheiten angenommen:

1) es iſt ein Gott,

2) wir müſſen Gott dienen.

3) Tugend und Gottesfurcht iſt der beſte und ihm wohlgefälligſte Dienſt;

4) wir müſſen unſre Sünden bereuen;

5) es giebt Belohnungen und Strafen nach dieſem Leben.

Ich geſtehe, daß dieſe Wahrheiten ſo evident, und von der Beſchaffenheit ſind, daß, wenn man ſie nur gehörig erklärt, kein vernünftiger Menſch daran zweifeln kann. Es fehlt aber noch ſehr viel daran, daß ſie ſo viel göttliche Eindrücke ſeyn ſollten. Sind aber dieſe fünf Sätze allgemeine Begriffe, die Gott ſelbſt in unſre Seele geſchrieben hat; ſo werden wir noch andre mehr dazu rechnen können.

Alle nothwendige Warheiten ſind angebohren.

Theophilus. Auch dies gebe ich zu. Alle **nothwendige Wahrheiten**, ſo gar die Inſtinkte halte ich für angebohren. Nur von dieſen fünf Sätzen glaube ich nicht, daß ſie es ſind, ich bin vielmehr der Meinung, daß ſie bewieſen werden können, und auch bewieſen werden müſſen.

Phi-

*) 1) Eſſe aliquod ſupremum Numen.
2) Numen illud coli debere.
3) Virtutem cum pietate coniunctam optimam eſſe rationem cultus diuini.
4) Reſipiſcendum eſſe a peccatis.
5) Dari praemium vel poenam poſt hanc vitam tranſactum.

Dies ſind die eignen Worte des Lord Cherbury. S. de religione Laici p. 76.

Wie wenig braucht man hinzuzuſetzen, um die Hauptlehren des Chriſtenthums vollſtändig zu machen? — —
Anm. des Uebers.

Philalethes. In dem dritten Satze, daß die Tugend der Gott wohlgefälligſte Dienſt ſey, iſt es dunkel, was man unter dem Worte **Tugend** verſtehe. Giebt man ihn den allgemeinen, ausgedehnten Sinn, daß ſie dasjenige ausmache, was den mannichfaltigen Maximen in verſchiednen Ländern und Gegenden zufolge dafür gehalten wird, ſo iſt dieſer Satz ſo wenig evident, daß er nicht einmal richtig iſt. Nennt man **Tugend** alle diejenigen Handlungen, die dem göttlichen Willen gewiß ſind, ſo wäre das idem per idem, und der ganze Satz würde eben nicht ſonderlich viel ſagen, nicht viel mehr, als: Gott wäre das angenehm, was ſeinem Willen gemäß iſt. Eben ſo verhält es ſich mit dem Worte **Sünde** in dem vierten Satze.

Die Tugend hängt nicht von den Meinungen ab;

Theophilus. Ich erinnre mich nicht, das Wort **Tugend** in dem Sinne, daß ſie von den Meinungen der Menſchen abhänge, je gefunden zu haben. Wenigſtens erklären es die Philoſophen nicht auf die Art. Freilich beruhet der Name Tugend auf dem Urtheile derer, die ihn den verſchiednen Gewohnheiten, oder Handlungen ertheilen, je nachdem ſie richtig, oder unrichtig urtheilen, und von ihrer Vernunft gehörigen Gebrauch machen. In dem Begriffe von Tugend **überhaupt** ſind ſie indeſſen alle einig, wenn ſie es auch in der Anwendung auf einzelne Fälle nicht ſeyn ſollten *). Nach Ariſtoteles und vielen andern beſteht die Tugend in der Fertigkeit die Leidenſchaften durch die Ver-

*) Es iſt nicht zu läugnen, daß die Wörter Tugend, und Sünde unzählich viele Bedeutungen haben. Nicht weniger ausgemacht iſt es, daß freilich Erziehung, Temperament, Regierungsform, Gewohnheit u. ſ. w. einen merklichen Einfluß auf Tugend und Laſter haben.

Herr Kampe hat in einer ſehr netten Schrift, die Tugend eine lange Gewohnheit, viel ſchönes und fruchtbares hierüber geſagt.

Anm. des Ueberſ.

Sie iſt die Fertigkeit, der Vernunft gemäß zu handeln.

Vernunft zu mäßigen, und noch leichter, in der Fertigkeit der Vernunft gemäß zu handeln. Dies muß nun freilich dem, der unter allen Geiſtern die höchſte Vernunft iſt, dem nichts in der Welt, am allerwenigſten die Handlungen ſeiner vernünftigen Geſchöpfe, gleichgültig ſind, ſehr angenehm ſeyn.

Philalethes. §. 20. Man behauptet, daß Gewohnheit, Erziehung, und die allgemein angenommnen Meinungen derer, mit denen man umgeht, die Grundwahrheiten der Moral, welche man für angebohren hält, nach und nach verdunkeln, und zuletzt wohl gar unterdrücken könnten.

Wäre dieſe Antwort richtig, ſo würde ſie den Beweis, den man von der allgemeinen Uebereinſtimmung der Menſchen hernimmt, gar bald über den Haufen werfen. Sehr viele ſchließen auf dieſe Art:

Die Grundwarheiten, welche Leute von guten Einſichten für angebohren halten, ſind wirklich angebohren.

Wir und andre, die mit uns gleich denken, ſind aber Menſchen von guten Einſichten.

Folglich ſind die Grundwarheiten angebohren, die wir dafür halten.

Ein anmuthiger Syllogismus! der gerade Weg zur **Untrüglichkeit!**

Theophilus. Ich halte den allgemeinen Beifall nicht für einen Hauptbeweis, ſondern blos für eine Beſtätigung. Denn die angebohrne Warheiten, in ſofern wir ſie mit der natürlichen Erkenntnis unſrer Vernunft für einerley halten, führen, wie die Geometrie, ihre eigenthümlichen Beweiſe mit ſich. Sie ſind ſchon in den unmittelbaren Sätzen, die Sie ſelbſt für unwiderſprechlich halten, eingeſchloſſen. Für eine weit ſchwerere Arbeit halte ich es, die Inſtinkte, und einige andre natürliche Fertigkeiten von den Gewohnheiten zu unterſcheiden, ob es gleich in den meiſten Fällen demohnerachtet möglich iſt.

Uebri-

Uebrigens glaube ich, daß cultivirte Völker ſich vor den wilden den Gebrauch des geſunden Menſchenverſtandes vorzüglich zueignen können. Eben dadurch, daß ſie ſolche beinahe ſo leicht als die Thiere unterjochen, beweiſen ſie ihre Oberherrſchaft zur Gnüge *). Wenn ſie ſie manchmal nicht gleich zähmen können, ſo iſt die Behendigkeit der Wilden daran Schuld, die ſich gleich den Thieren in das dickſte Geſträuch begeben, und in Wälder laufen, wo man ſie ſchwerlich überwinden kann; und wo der Sieg mehr ſchädlich, als nützlich ſeyn würde. Kultur des Verſtandes iſt ſonder Zweifel ein Vorzug, und wollte man dem Stande der Wildheit gegen die Kultur und Verfeinerung der Sitten das Wort reden, ſo könnte man zum Beſten der Thiere auch die Vernunft angreifen und den geiſtreichen Scherz des Herrn **Despreaux** für Ernſt halten, wenn er in

*) Wollte man dies ſoweit ausdehnen, daß der geſunde Menſchenverſtand (*ſenſus communis*), bey den Wilden ganz und gar vermißt werde, ſo wäre es falſch. In der Einſchränkung indeſſen, in der es hier genommen wird, hat es ſeine Richtigkeit. Daran iſt aber der Mangel der Kultur derſelben Schuld. Die Luft, die der Kamtſchadale einhaucht, die Beſchäftigungen des Hottentotten, die Gegenſtände, mit denen ſie umgeben ſind, das alles, nebſt den beſtändigen Kriegen dieſer Völker unter ſich, trägt bey, ihre Säfte dick, ihre Nerven grob, und ihre Seelen finſter zu machen.

Mangel der Erziehung, und der Kultur dieſes allgemeinen Menſchenverſtandes ſind alſo freilich Urſache, daß wir Europäer feiner denken, als ſie. Nur möchte die Ueberwältigung der Barbaren für uns kein erhabnes Prärogativ ſeyn!

Man kann hoffen, daß bey zunehmender Kenntnis des eigentlichen Zuſtandes der wilden Völker auch vielleicht eine größre Demüthigung bey uns Europäern erfolgen möchte! Darauf werden wir doch nicht etwa ſtolz ſeyn wollen, daß wir eine größre Reihe von Laſtern erfunden haben, davon ſie nichts wiſſen. Omioch aus Otaheite macht warlich dem feinen London keine Ehre.

Anm. des Ueberſ.

in einer ſeiner Satyren, wo er dem Menſchen ſeinen Vorzug vor den Thieren ſtreitig machet, fraget: **fürchtet ſich etwa der Bär vor dem Reiſenden oder der Wanderer vor dem Bär? wenn die libyſchen Hirten dem Löwen eine Verordnung geben wollten, die numidiſchen Luſtwälder zu räumen, würden ſie wohl dieſem Edikte gehorchen?**

Demohnerachtet müſſen wir es geſtehen, daß die Barbaren uns Europäer in vielen Stücken, beſonders an Stärke und Munterkeit des Körpers, übertreffen. Selbſt ihre Seele hat Vorzüge vor der unſrigen. Ihre praktiſche Moral iſt in gewiſſem Sinn ſchätzbarer, als die unſrige. Geiz und Herrſchſucht ſind ihnen unbekannte Namen. Der Umgang mit den Chriſten hat ſie ſehr vergiftet. Dieſe haben ihnen **Lebenswaſſer** zugeführt, und ſie dadurch zur Trunkenheit verleitet. Das Schwören, und Fluchen, Blasphemien, und andere Laſter, die ihnen ganz fremd und unbekannt waren, haben **Chriſten** bey ihnen eingeführet. Freilich iſt bey uns mehr Gutes, als bey ihnen. Dafür aber auch mehr Böſes. Ein laſterhafter Europäer iſt ſchändlicher, als ein laſterhafter Wilder. Der erſte verfeinert das Laſter.

Indeſſen könnten die Menſchen die Vortheile, welche die Natur den Wilden giebt, mit denen, die die Vernunft uns ertheilet, verbinden.

Philalethes. Wie werden Sie aber folgendes Dilemma beantworten, das mir neulich einer meiner Freunde machte. Ich wünſchte, ſagte er, daß die Vertheidiger der angebohrnen Begriffe ſich erklären wollten: ob dieſe Grundwahrheiten durch die Erziehung und Gewohnheit verdunkelt und ausgelöſchet werden könnten, oder nicht? Können ſie nicht verdunkelt und ausgelöſchet werden, ſo müſſen wir ſie bey allen Menſchen auf gleiche Weiſe finden können, ſo müſſen ſie einem jeden gleich klar ſeyn. Können ſie aber von zufälligen und nicht angebohrnen Begriffen eine Ver-

änderung leiden, ſo müſſen wir ſie am kläreſten und deutlichſten antreffen, wo ſie der Quelle am nächſten ſind, nämlich bey Kindern und bey Leuten, die nicht ſtudiret und auf welche fremde Meinungen eben noch keinen ſo gar großen Eindruck gemacht haben. Sie mögen ſich wenden, fügt er hinzu, wie ſie wollen, ſo werden ſie ſicher finden, daß es wider alle Fakta und gegen alle Erfahrung ſtreite.

Theophilus. Ich wundre mich, daß ihr Freund die Wörter, **verdunkeln**, und **auslöſchen** mit einander verwechſelt hat, ſo wie man auch, auf Ihrer Seite **das Nicht ſeyn** und **das Nicht einleuchten** vermiſchet. Die angebohrnen Ideen und Wahrheiten können nie ausgelöſchet, wohl aber bey Menſchen, (wie ſie jetzt ſind), durch den Hang, nur körperliche Bedürfniſſe zu befriedigen, oft durch böſe Gewohnheiten verdunkelt werden. Das innre Licht, würde den Verſtand allemal hinreichend erleuchten, und den Willen beſtändig erwärmen und anfeuern. Darinn beſteht auch der Streit, deſſen die heilige Schrift ſo gut, als die alte und neue Philoſophie erwähnt.

Die angebohrnen Ideen können nie ausgelöſchet werden ſie ſind aber bey allen Menſchen verdunkelt.

Philalethes. Wir wallen alſo noch immer in der dunklen Nacht der Ungewißheit und des Zweifels, als wenn wir kein ſolches Licht gehabt hätten.

Theophilus. Das wolle der Himmel nicht. So würden wir ja weder Wiſſenſchaften, noch Geſetze, ja ſelbſt nicht einmal Vernunft haben.

Philalethes. §. 21. 22. u. ſ. w. Wenigſtens werden Sie die Macht der Vorurtheile nicht abſtreiten können, welche ſehr oft etwas für natürlich ausgeben, was aus einem ſchlechten Unterricht in der Jugend, und aus üblen Gewohnheiten, die man in der Erziehung und aus dem gewöhnlichen Umgange mit andern erlernt hat, entſpringt.

Theophilus. Ich weis ſehr gut, wie viel Schönes, Ueberdachtes, und Wahres der vortrefliche Gelehrte, zu deſſen Parthey Sie ſich ſchlagen, hierüber geſagt habe, und wie ſehr er das ihm beigelegte Lob verdiene. Meiner Meinung nach kann dies indeſſen der Lehre von dem Naturell, oder von den angebohrnen Begriffen, wenn man ſie nur gehörig verſtehet, nicht widerſprechen. Ich glaube auch kaum, daß er ſeine Bemerkungen ſo weit habe ausdehnen wollen. Denn ich bin feſt überzeugt, daß auf der einen Seite ſo viel Meinungen für wirkliche Wahrheiten gehalten werden, die im Grunde nichts anders ſind, als Wirkungen der Gewohnheit oder der Leichtgläubigkeit, daß auf der andern im Gegentheil ſo vieles für Vorurtheil gilt, und von manchen Philoſophen dafür ausgegeben wird, was denn doch in der geſunden Vernunft, und in der Natur der Sache ſelbſt gegründet iſt. Man hat eben ſo viel Behutſamkeit in Abſicht der Menſchen nöthig, die beſtändig Neuerungen anfangen, und die alten Meinungen beſtreiten wollen. Alles wohl überlegt, das Alte und das Neue zuſammen abgewogen, habe ich gefunden, daß der gröſte Theil der einmal angenommnen Lehrſätze einen ſehr guten Sinn haben kann. Ich wünſchte alſo in aller Abſicht, daß Leute von Kopf mehr darinn einen edlen Stolz ſetzen möchten, zu bauen und weiter vorwärts zu kommen, als niederzureiſſen, und dadurch immer mehr rückwärts zu kommen. Möchte man doch den Römern ähnlicher ſeyn, die ſo viel prächtige Gebäude aufbauten, als dem König **Vandal**, dem ſeine Mutter die Lehre gab, daß, da er auf die Ehre, durch ſeine Bauart dieſe ſchönen Gebäude zu übertreffen, nicht Anſpruch machen dürfte, er lieber darauf denken ſollte, ſie niederzureiſſen.

Es giebt Meinungen, die für Wahrheiten gehalten werden, da ſie doch im Grunde nichts anders als Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit ſind;

andre hingegen ſieht man für Vorurtheile an, die in der geſunden Vernunft, und in der Natur der Sache ihren Grund haben.

Philalethes. Gelehrte, die die angebohrne Wahrheiten beſtreiten, haben allemal die Abſicht zu erreichen geſucht,

ſucht, daß unter dem koſtbaren Namen der Wahrheit keine Vorurtheile verkauft werden möchten.

Theophilus. Hierüber ſind wir alſo beide einig. Ich bin ſo weit entfernt, daß ich ungewiſſen und zweideutigen Grundſätzen das Wort reden ſollte, daß ich vielmehr nach den Verſuchen einiger Alten alle Euklideiſche Axiomen demonſtrirt zu ſehen wünſchte. Frägt man mich um die Mittel, wie man dieſe angebohrne Grundwarheiten erkennen und unterſuchen ſoll, ſo rathe ich folgendes an: Man bemühe ſich dieſe Warheiten, die Inſtinkte ausgenommen, deren Grund unbekannt iſt, bis auf ihre erſte, alſo vermöge der Erklärungen, die im Grunde nichts anders ſind, als deutliche Auseinanderſetzung der Ideen, bis zu den unmittelbaren oder identiſchen Sätzen zurück zu leiten. So gar Ihre Freunde, ob ſie gleich biß jetzt keine angebohrne Begriffe annehmen wollen, werden doch eine Methode billigen, die für ihren Hauptendzweck von ſo weſentlichem Vortheil iſt.

Drittes Hauptſtück.

Einige andere Bemerkungen über die angebohrnen Grundwahrheiten, über die ſpekulativiſchen ſo wohl, als über die praktiſchen.

Philalethes.

§. 3. Sie wünſchen, daß man alle Wahrheiten auf ihre erſte Grundſätze zurükführe. So viel geſtehe ich Ihnen zu, daß wenn es eine Grundwarheit giebt, es ganz gewiß die iſt, **es iſt unmöglich, daß ein Ding zu gleicher Zeit ſey, und nicht ſey.** Indeſſen kann ich doch nicht begreifen, daß ſie angebohren ſeyn ſoll, weil ich denn zugleich die Ideen von Unmöglichkeit und Identität als angebohren annehmen müſte.

Theophilus. Ich ſehe freilich ein, daß wer angebohrne Wahrheiten uͤberhaupt annimt, auch die eben genannten Ideen dafuͤr halten muͤſſe. Daher ſchlage ich mich ſelbſt ſehr gerne auf dieſe Seite.

Die Ideen des **Weſens**, des **Moͤglichen**, und **die (der Einerleiheit), daß ein Ding das iſt, was es iſt**, ſind ſo unwiderſprechlich angebohren, daß ſie auf alle unſre Gedanken und Raiſonnements eine unmittelbare Beziehung haben. Ich halte ſie daher ſo gar fuͤr etwas Weſentliches unſrer Seele. Allein ich habe ſchon einmal bemerkt, daß wir ihnen nicht ſtets einen merklichen Grad der Aufmerkſamkeit ſchenken, und ſie nur mit der Zeit von andern unterſcheiden lernen. Eben ſo habe ich behauptet, daß wir gleichſam uns ſelbſt angebohren waͤren, und daß, da wir gewiſſe Weſen ſind, das Weſen uns angebohren ſey. Die Erkenntniß eines Weſens iſt aber in der eingeſchloſſen, die wir von uns ſelbſt haben. Es findet ſich hier manches, ſo mit andern allgemeinen Begriffen in Beziehung ſtehet.

Philalethes. §. 4. Wenn die Idee der Identitaͤt natuͤrlich, und folglich ſo evident und unſrer Seele ſo gegenwaͤrtig iſt, daß wir ſie bereits von der Wiege an haben; ſo wuͤnſchte ich in aller Abſicht, daß mir einmal ein Kind von ſieben, und ein Greis von ſiebenzig Jahren ſagen moͤchte, ob ein Menſch, als ein aus Leib und Seele beſtehendes Geſchoͤpfe derſelbe ſey, wenn ſein Koͤrper eine Veraͤnderung erlitte, ob, bey der Vorausſetzung, daß die Seelenwandrung ſeine Richtigkeit habe, **Euphorbus** *) und **Pythagoras** derſelbe ſeyen?

Theo=

*) Dieſer Euphorbus war ein Arzt, der mit einer Pflanze, die nach ſeinem Namen von dem Koͤnige Juba, dem Vater des Ptolomaͤus, ſo beide in Mauritanien regiert haben, Euphorbia genannt wurde, den Kayſer Auguſtus heilte. Der Ritter Linnee handelt von dieſem Pflanzengeſchlechte ſehr weitlaͤuftig, und giebt einige zwanzig verſchiedne Sorten an. Die meiſten von dieſen Pflanzen ſind von den Hollaͤndern nach Europa gebracht worden. Sie waͤchſt am beſten an trocknen felſichten Orten, oder auf einem ſehr trocknen und ſandigen Boden.

Anm. des Ueberſ.

Theophilus. Ich habe mich zu wiederhohltenmalen erklärt, daß das Natürliche uns deshalb nicht gleich von der Wiege an bekannt ſeyn müße. Es kann uns ſo gar eine Idee bekannt ſeyn, ohne daß wir die Fragen entſcheiden können, die man über ſie aufwerfen kann. Es iſt eben der Fall, als wenn man ſagen wollte, ein Kind könne deshalb nicht ſagen, was ein Quadrat, und was ſeine Diagonale ſey, weil es Mühe haben würde, zu begreifen, daß eine Diagonale mit der Seite des Vierecks nicht abgemeſſen werden könne. Was nun die Streitfrage an und vor ſich ſelbſt betrift, ſo glaube ich ſie durch die Lehre von den Monaden auf eine demonſtrativiſche Art bewieſen zu haben. Ueber dieſe Lehre habe ich mich ſchon einmal erklärt; und ich denke auch bey andrer Gelegenheit noch mehr davon zu ſagen.

Philalethes. Ich würde Ihnen alſo vergeblich den Einwurf machen, daß die Grundwahrheit der Mathematik, **das Ganze iſt größer, als ſein Theil**, nicht angebohren ſeyn könne, weil die Ideen des Ganzen, und eines Theiles nur Verhältniſſe ſind, und unmittelbar zu den Hauptbegriffen von Zahl und Ausdehnung gehören. Sie würden ſogleich ſagen, daß es angebohrne verhältnismäßige Ideen gebe, und daß die Begriffe der Zahlen und der Ausdehnung auch angebohren wären.

Theophilus. Sie haben ganz gut gerathen. Ich bin ſo gar der Meinung, daß die Idee der Ausdehnung erſt nach dem Begrif vom Ganzen und ſeinem Theil komme.

Philalethes. §. 7. Halten Sie dann die Wahrheit, **daß wir Gott verehren müßen**, für angebohren?

Theophilus. Meines Erachtens geht der Sinn der Pflicht, Gott zu verehren und anzubeten, dahin, daß wir in allen ſich eräugenden Gelegenheiten auch äußerlich bezeigen, daß wir ihn mehr, als alles andere ſchätzen. Auf dieſe Art folgt ſie freilich aus dem Begriffe, den wir uns von Gott

machen und aus ſeiner Exiſtenz. In dieſem Sinn halte ich ſie für angebohren.

Philalethes. §. 8. Atheiſten beweiſen aber durch ihr Beiſpiel, daß der Begrif von Gott nicht angebohren ſey. Ohne anjetzt derer zu gedenken, deren die Alten erwähnen, hat man nicht in neuern Zeiten ganze Völker entdekt, die von Gott nicht die geringſte Idee hatten, und keine Namen wußten, womit ſie Gott, und die Seele ausdrükten. Zum Exempel, an dem **Soldomiſchen** Meerbuſen, **in Braſilien**, auf den **Caraibiſchen Eylanden**, und in **Paraguay**.

Theophilus. Der ſeelige **Fabricius**, ein Heidelbergiſcher Theologe hat eine Apologie des menſchlichen Geſchlechts geſchrieben, und ſich in derſelben alle Mühe gegeben, daſſelbe gegen die Beſchuldigung des Atheismus zu retten. Es war ein ſehr großer Mann, der ſich über alle Vorurtheile hinweg geſetzt hatte; demohnerachtet möchte ich die Sache nicht ſo entſcheiden, wie er. Ich gebe es zu, daß es ganze Völker gebe, die in ihrem ganzen Leben weder an Gott, noch an die Seele gedacht haben. Hiebey fällt mir ein, daß, als man auf meine und des berühmten Herrn **Witſen** in Holland Erſuchen, eine Ueberſetzung des Gebets des Herrn in **Barantoliſcher** Sprache verfertigen wollte, man bey der Bitte, **dein Name werde geheiliget**, ſtehen blieb, weil man den **Barantolen** nicht erklären konnte, was das Wort **heilig** bedeute. In dem Glaubensbekenntniſſe, das man für die Hottentotten verfertigte, muſte man das Wort der **heilige Geiſt**, durch die in der Landesſprache gewöhnlichen Wörter, die einen ſanften und angenehmen Wind bezeichnen, ausdrucken. Hiezu hatte man einigen Grund, da das griechiſche Wort πνευμα, und das lateiniſche anima, ſpiritus urſprünglich nur den Wind, und die Luft, die wir einziehen, alſo die feinſte Materie, die

Es giebt ganze Völker, denen die Idee des höchſten Weſens, und der Seele gänzlich fehlet.

Die Barantolen haben kein Wort, womit ſie den Begrif der Heiligkeit ausdrucken könnten.

Ein ander Beiſpiel von den Hottentotten.

die wir durch die Sinne kennen *), bedeuten, und wir bekanntermaßen durch die Sinne anfangen, andre auf das aufmerkſam zu machen, was außer denſelben liegt.

Indeſſen hebt die Mühe, mit der wir zu abſtrakten Begriffen gelangen, die angebohrnen Kenntniſſe nicht auf. Es kann Völker geben, die kein Wort wiſſen, womit ſie den Begrif eines Weſens ausdrücken; ſollten wir deßhalb glauben, daß ſie nicht einmal wüßten, was ein Weſen ſey, wenn ſie auch nie daran denken? Ich finde übrigens das, was ich bey unſerm großen Verfaſſer über die Idee von Gott geleſen habe, ſo ſchön und ſo vollkommen nach meinen Wünſchen, daß ich nicht umhin kann, die ganze Stelle *) hier abzukopiren.

Denn die Menſchen, ſagt er, da ihnen die gemeine Sprache ihres Landes Wörter hergiebt, müſſen einige Begriffe von den Dingen haben, deren Namen diejenigen oft gegen ſie zu erwähnen Gelegenheit haben, mit denen ſie umgehn. Und iſt es eine Sache, die auch den Begrif des Vortreflichen, des Hohen, und des Auſſerordentlichen mit ſich führt, an der einem gelegen iſt, und die dem Gemüthe von der Furcht vor einer unumſchränkten Macht, der man nicht widerſtehn kann, eingedrückt wird, (ich ſetze hinzu den Begrif der allerhöchſten Güte, die man ſchlechterdings lieben muß); ſo muß ſich auch wohl der Begrif davon deſto tiefer einſenken, und weiter ausbreiten; inſonderheit, wenn es ein ſolcher iſt, der dem gemei-

*) Daher mag auch wohl der Ueberſetzer der wertheimiſchen Bibel das hebräiſche Wort רוח durch einen Wind überſetzet haben.

Vielleicht glaubte er: ein großer Wind ſchwebte über dem Waſſer, ſeye verſtändlicher, als der Geiſt Gottes ſchwebte über dem Waſſer.

Anm. des Ueberſ.

**) S. 1 Buch im Verſuch vom menſchlichen Verſtande, 3tes Kapitel, §. 9.

nen Licht der Vernunft gemäß iſt, und ſich von jedwedem Theile unſrer Erkenntniß ganz natürlich ableiten läßt, wie der Begrif von einem Gotte. Denn die offenbaren Merkmale einer ungemeinen Weisheit und Macht zeigen ſich in allen Werken der Schöpfung ſo deutlich, daß eine vernünftige Kreatur, die ſie nur mit Ernſt betrachtet, auf eine Gottheit kommen, und ſie entdecken muß. Der Einfluß, den die Entdeckung eines ſolchen Weſens in die Gemüther aller Menſchen, die einmal davon gehöret, nothwendig haben muß, iſt ſo groß, und führt Gedanken mit ſich, die von ſolcher Wichtigkeit ſind, und ſich aller Welt ſo leicht mittheilen laſſen, daß es mir ganz ſeltſam vorkommt, wie ſich irgendwo ein ganzes Volk finden kann, welches ſo unvernünftig iſt, daß es keinen Begrif von einem Gotte hat. Ja es kommt mir dieſes ſeltſamer vor, als wenn es von Zahlen und Feuer keinen Begriff hätte.

Möchte ich doch manche andre vortrefliche Stellen unſers Verfaſſers abſchreiben dürfen, die ich aber übergehen muß. Ich will hiebey nur eine doppelte Bemerkung machen:

Einmal, wenn er von **dem gemeinen Licht der Vernunft**, das der Idee von Gott vollkommen entſpricht, und von dem, was man daher ganz natürlich ableiten kann, redet, ſo widerſpricht er meiner Meinung von den angebohrnen Begriffen nicht im geringſten.

Zweitens. Er ſagt, daß es Menſchen gäbe, die gar keine Erkenntniß von Gott hätten, ſchiene ihm eben ſo ſeltſam, und noch fremder, als wenn es Menſchen geben ſollte, die keine Idee von Zahlen und vom Feuer hätten. Indeſſen kann ich aus einer Reiſebeſchreibung, die der Pater **Gobier**, ein franzöſiſcher Jeſuit herausgegeben, und mir mitgetheilet, verſichern, daß die Bewoh-

wohner der **marianiſchen Inſeln**, die man nach dem Namen der Königinn von Spanien ſo nennt, weil ſie das Mißionswerk daſelbſt beförderte, und ihn auch hinſchickte, keine Kenntniß vom Feuer hatten, da man dieſe Inſel entdeckte.

Philalethes. §. 16. Wenn man die Wahrheit einer angebohrnen Idee von Gott daraus herleiten kann, daß ſie alle kluge Völker wirklich gehabt haben, ſo muß die Tugend gleichfalls angebohren ſeyn, weil von jeher alle kluge Völker den Begrif derſelben wirklich gehabt haben.

Theophilus. Nicht die Tugend, ſondern die Idee der Tugend iſt angebohren. Vielleicht wollen Sie auch ſelbſt nichts anders ſagen.

Philalethes. Das Daſeyn eines Gottes iſt ſo entſchieden gewiß, als es wahr iſt, daß die Wechſelswinkel, die durch Durchſchneidung zwoer geraden Linien entſtehn, ſich einander gleich ſind. Ein jeder vernünftiger Menſch, der dieſen zwey Sätzen ernſthaft nachgedacht hat, wird ihnen auch ganz gewiß ſeinen vollen Beifall ſchenken. Demohnerachtet iſt es ausgemacht, daß es Menſchen genug giebt, die dieſe zwey Wahrheiten nicht überdacht haben, denen ſie alſo unbekannt geblieben ſind.

Theophilus. Ich will dies wohl zugeben. Daraus folgt aber bey weitem noch nicht, daß ſie nicht angebohren wären, das iſt, daß wir ſie nicht in uns ſelbſt antreffen ſollten.

Philalethes. §. 18. Es würde von noch allgemeinerem Nutzen ſeyn, wenn uns der Begrif einer **Subſtanz** angebohren wäre. Wir haben ihn aber weder als angebohren, noch als erlangt, denn wir haben ihn weder durch die Empfindung, noch durch die Reflektion.

Theophilus. Ich glaube, daß die Reflektion hinlänglich ſey, die Idee einer Subſtanz in uns ſelbſt anzutreffen, die wir Subſtanzen ſind. Es wird ſich indeſſen noch eine ſchicklichere Gelegenheit finden, wo wir uns hierüber ausführlich unterhalten können.

Philalethes. §. 20. Wofern es angebohrne Begriffe in der Seele giebt, daran ſie wirklich nicht gedenket, ſo müſſen ſich ſolche im Gedächtniß aufhalten, und von da durch die **Reminiſcenz** gleichſam zur Beſchauung hervorgeführt werden. Das iſt: es muß uns bekannt ſeyn; wenn wir uns ihrer erinnern, daß ſie vormalige Empfindungen in der Seele geweſen ſind, eine Erinnrung müßte denn ohne Erinnrung ſeyn können. Denn dieſe innerliche Ueberzeugung, daß eine ſolche Idee ſchon vormals in unſrer Seele geweſen ſey, unterſcheidet die Reminiſcenz von allen andern Arten der Gedanken.

Die angebohrnen Ideen ſind nur Fertigkeiten.

Theophilus. Wenn unſre Erkenntniß, unſre Ideen, oder Wahrheiten wirklich in unſrer Seele ſeyn ſollen, ſo iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig, daß wir ſchon an ſie gedacht haben; ſie ſind nichts anders, als natürliche Fertigkeiten, gewiſſe aktive und paßive Anlagen, und alſo mehr als eine tabula raſa.

Die Platoniker glaubten, daß wir an das, was wir in uns ſelbſt antreffen, ſchon einmal gedacht hätten; und um ſie zu widerlegen, iſt es gewiß nicht genug; wenn wir behaupten wollten, daß wir uns deſſelben nicht erinnerten, weil es ausgemacht iſt, daß ſehr viele Gedanken uns wiederzurückkehren, die wir nur vergeſſen hatten.

Auffallende Beiſpiele der Reminiscenz, wenn man ſie ſo verſteht, wie ſie die Platoniker verſtanden.

So hat, zum Beiſpiel, jemand geglaubt, er habe einen neuen Vers gemacht, von dem er hernach ſich erinnert hat, daß er ihn ſchon längſt Wort zu Wort in einem alten Poeten geleſen habe. Wir treffen manchmal eine nicht gewöhnliche Leichtigkeit bey uns an, gewiſſe Dinge begreifen zu können, weil wir ſie ſchon einmal gedacht haben, ohne daß wir uns ihrer erinnern.

Es iſt möglich, daß ein blindgewordnes Kind ganz und gar vergißt, daß es das Licht und Farben geſehn habe. So ward die berühmte **Ulrike Schönberg** in ihrem achten Jahre durch die Pocken blind. Sie war aus Weide in

in der Oberpfalz gebürtig, gab zu Königsberg in Preußen zum allgemeinen Erſtaunen Unterricht in der Philoſophie und Mathematick, und ſtarb daſelbſt im Jahre 1649. Dergleichen Leute können auch die alten Eindrücke behalten, ohne daß ſie ſich derſelben wieder erinnerten.

Ich bin der Meinung daß die Träume manche ſchon längſt gehabte Gedanken wieder in uns erneuern. **Julius Skaliger** hatte die berühmteſten Männer in **Verona** in Verſen beſungen. Er träumte, daß ihm ein gewiſſer **Brugnolus**, der zwar ein Bayer von Geburt ſey, ſich aber in der Folge in **Verona** niedergelaſſen, erſcheine, und ſich beklage, daß er ihn übergangen habe. **Julius Skaliger** erinnerte ſich nicht, daß er jemals habe von ihm reden hören, indeſſen machte er doch eine Elegie zu ſeiner Ehre. **Joſeph Skaliger**, ſein Sohn erfuhr auf ſeinen Reiſen in Italien, daß ehemals ein berühmter Grammatiker oder Kritiker dieſes Namens in Verona geweſen ſey, der zur Wiederherſtellung der ſchönen Wiſſenſchaften in Italien viel beigetragen habe. Dieſe Anekdote findet ſich bey den Gedichten des **Skaliger**, des Vaters, und in den Briefen ſeines Sohnes. Die Skaligerana, welche die Geſpräche des **Joſeph Skaliger** enthalten, erwähnen ſie gleichfalls. Wahrſcheinlicherweiſe hatte Julius Skaliger etwas vom **Brugnolus** gehört, es aber nachhero vergeſſen. Der Traum war zum Theil eine Erneuerung einer alten Idee, ob er gleich nicht im eigentlichen Verſtande die **Reminiscenz** hatte, nach der wir ſchon ehemals eine und dieſelbe Idee gehabt haben. Wenigſtens ſehe ich nicht ein, warum man ſchlechterdings behaupten müſte, daß von einer Vorſtellung kein einziger Zug mehr übrig bliebe, wenn auch gleich nicht mehr ſo viel da ſind, daß man daraus ſich beſinnen könnte, ſie ſchon einmal gehabt zu haben.

Philalethes. §. 24. Ich kann nicht läugnen, daß Sie die Einwendungen, die wir bisher gegen die angebohrnen Begriffe gemacht haben, ſehr natürlich beantworten. Vielleicht beſtreitet ſie unſre Parthie auch nicht in

dem Sinn, als Sie ſolche vertheidigen. Ich will alſo noch das ſagen, daß ich glaube, die Lehre von den angebohrnen Ideen dienen den Faulen nur zu einem Vorwand, ſich von der Mühe loß zu machen, eine Sache zu unterſuchen, und verſchaffe denen, die gern Lehrer und Meiſter abgeben wollen, die Bequemlichkeit, zum Hauptgrund zu machen, man dürfe **an den erſten Gründen nicht zweifeln.**

Theophilus. Ich habe ſchon einmal geſagt, daß, wenn die Anhänger Ihrer Parthey nur den Beweis der Warheiten, die man dafür anſehn kann, wünſchen, ohne darauf zu ſehen, ob ſie angebohren ſind, oder nicht, wir beide vollkommen einig ſind. Die Meinung von den angebohrnen Begriffen, ſo wie ich ſie verſtehe, iſt auch nicht im geringſten dieſen Beweiſen entgegen. Man thut nicht nur ſehr wohl, wenn man nach den Gründen der Inſtinkte frägt, ſondern ich habe auch von jeher dieſe Meinung geäußert, daß es ungemein nützlich ſeyn könne, ſogar die **Grundſätze** zu demonſtriren. Als man einſt ſich in Paris über den Verſuch des ſeeligen Herrn **Roberval** luſtig machte, der nach dem Beiſpiel des Apollonius und Proclus die Grundſätze des Euklides demonſtriren wollte, ſo bewies ich, wie möglich dieſer Verſuch ſey.

Die Meinung, daß man gegen Leute, die die Grundſätze läugnen, nicht einmal ſtreiten müſſe, iſt nur dann richtig, wenn von Grundſätzen die Rede iſt, welche weder bewieſen noch bezweifelt werden können. Um Unordnung zu verhüten und kein Aergerniß zu geben, muſten allerdings über das öffentliche Diſputiren, und andere Unterredungen von der Art Geſetze gegeben werden, nach welchen man Wahrheiten, die ſchon einmal dafür angenommen ſind, nicht beſtreiten darf.

Doch das gehöret mehr in das Gebiet der Policey, als in die Philoſophie.

Neue Verſuche
über
den menſchlichen Verſtand.

Zweites Buch.
Von den Ideen.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Ideen überhaupt. Gelegenheitliche Unterſuchung, ob die menſchliche Seele beſtändig denke?

Philalethes.

§. 1.

Wir haben anjetzt die Unterſuchung, ob die Begriffe angebohren ſind, oder nicht? geendigt. Gefällt es Ihnen, ſo wollen wir zu der Betrachtung ihrer Natur und ihrer Verſchiedenheit fortſchreiten. Werden Sie mir nicht zugeben müſſen, daß die Idee das Objekt des Denkens ſey?

Theophilus. Ich gebe es Ihnen zu. Nur müßen Sie hinzufügen, daß ſie das unmittelbare innre Objekt des Denkens, und daß es ein Abdruck der Natur, oder der ſinnlichen Beſchaffenheiten ſey. Wäre die Idee die **Form** des Denkens, ſo würde ſie mit den wirklichen Gedanken, die ihr entſprechen, wachſen und abnehmen. Da ſie aber das Objekt deſſelben iſt ſo kann ſie eher, oder ſpäter als das Denken ſeyn. Die äuſſern ſinnlichen Objekte ſind nur **mittelbare**, weil ſie nicht unmittelbar auf die Seele würken können. Gott allein iſt das **unmittelbare äuſſere Objekt.** Man könnte freilich die

Die Ideen ſind unmittelbare innerliche Objekte der Seele, und keine Formen der Gedanken.

Seele für ihr unmittelbares **innres** Objekt halten, doch aber nur, in ſo fern ſie die Ideen, oder das, was den Dingen entſpricht, in ſich hält. Denn ſie gleicht einer kleinen Welt, in der die deutlichen Ideen Gott, und die dunklen das Univerſum vorſtellen.

Philalethes. §. 2. Die Anfänger unſrer philoſophiſchen Sekte halten die Seele für eine **ganz leere Schreibtafel**, auf der weder Buchſtabe, noch Begrif anzutreffen iſt. Nun fragen ſie, wie die Seele zu Begriffen komme, und ins beſondre, wie ſie die auſſerordentliche Menge derſelben erhalten? Mit einem Wort antwortet hier auf unſre philoſophiſche Schule. **Durch die Erfahrung.**

Die glattgemachte (leere) Tafel iſt ein Gedicht.

Theophilus. Dieſe leere Tafel iſt in meinen Augen ein **leeres** Gedicht, das in der Natur kein Original kennt, und auf die unvollſtändigen Begriffe der Philoſophen ſich gründet. Nicht anders als die Meinungen von dem **Leeren**, von den **Atomen**, von der **unbedingten**, oder von der **bedingten Ruhe zweier Theile eines Ganzen unter ſich**, — oder von der **erſten Materie**, die man ſich ohne alle Formen gedenkt.

Die einförmigen, und alſo nicht mannichfaltigen Dinge, ſind nichts anders als **Abſtraktionen**. Dahin gehören **Zeit**, **Raum**, und **andre** in die reine Mathematik einſchlagende **Dinge**. Es giebt weder einen Körper, deſſen Theile in Ruhe, noch eine Subſtanz, die von einer andern nicht unterſchieden ſeyn ſollte. Die Seelen der Menſchen ſind nicht nur von den Seelen andrer Geſchöpfe, ſondern auch unter ſich verſchieden. Ob es gleich keine Verſchiedenheit der Art iſt.

Ich kann demonſtriren, daß eine jede Subſtanz, ſie mag nun Körper, oder Seele ſeyn, mit einer jeden andern in einem ganz beſondern Verhältniß ſtehe. Eine jede Subſtanz muß aber durch **weſentliche Benennungen** von der andern verſchieden ſeyn. Die Vertheidiger der **leeren**

Ta-

Tafel würden, alſo der Seele nicht nur die Ideen nehmen ſondern auch zuletzt nicht einmal mehr wiſſen, was ihr nun übrig bleibe. So machten es die Philoſophen der Schule. Sie lieſſen ihrer erſten Materie nicht das geringſte Eigenthümliche.

Vielleicht wird man mir einwenden, daß die Philoſophen mit **dieſer leeren Tafel nichts** anders ſagen wollten, als daß ſie urſprünglich, und ihrer Natur nach nur leere Kräfte haben. Allein dieſe bloſſe Kräfte, die man ſich ohne alle Handlung gedenkt, ſind im Grunde nur Erdichtungen, die in der Natur keinen Grund haben, und zu denen man allein durch Abſtraktionen gelanget. Wie könnte wohl in der Welt eine Kraft ſeyn, die ſich auf ein bloſſes Vermögen, ohne die geringſte Handlung zu verrichten, einſchränken ſollte? es muß jedesmal eine beſondre Anlage zur Handlung, und zwar zu der einen mehr, als zu der andern ſeyn. Auſſer dieſer Anlage hat die Seele noch eine gewiſſe Beſtrebſamkeit zu der Handlung. Dergleichen Beſtrebungen ſind nun manchmal ſehr viel in einem einzigen Subjekt; nie befinden ſie ſich in demſelben ohne alle Wirkung.

Die leeren Kräfte ſind gleichfalls eine Erdichtung.

Die Erfahrung wird allerdings erfordert, wenn die Seele zu dieſen oder jenen Ideen beſtimmet werden, und auf diejenigen, welche in uns ſelbſt liegen, genaue Obacht haben ſoll. Aber wie ſollen Erfahrung und Sinne Ideen geben können? was für ein Mittel ſollte dazu angewandt werden? hat ſie etwa Fenſter? oder gleichet ſie einer Schreibtafel? oder iſt ſie etwa, wie Wachs beſchaffen? man ſieht alſo augenſcheinlich genug, daß man die Seele für materiell und körperlich halte, wenn man dies von ihr behaupten wollte.

Die Vertheidiger der leeren Tafel machen die Seele körperlich.

Ich ſehe zum voraus, daß man mir den von den Philoſophen angenommenen Grundſatz, – **daß in der Seele nichts ſeyn könne, was ſie nicht von den Sinnen erhalte,** entgegen ſetzen werde. Man muß aber

die Seele ſelbſt und ihre Affektionen ausnehmen. Nihil eſt in intellectu, quod non fuerit in ſenſu. Man nehme aus niſi intellectus ipſe. Die Seele enthält aber viele Begriffe, die die Sinne nicht geben können, z. B. die Begriffe des **Seyns**, – der **Subſtanz**, – der **Einerleiheit**, – der **Urſache**, – der **Vorſtellung**, – des **Raiſonnirens**, und andre mehr.

Der Verfaſſer des **Verſuches** denkt eben ſo, wenn er eine beträchtliche Anzahl der Begriffe in der **Reflektion der Seele** über ihre eigene Natur findet.

Philalethes. Ich glaube alſo, daß Sie, mit dem Verfaſſer der Verſuche annehmen werden, daß alle Ideen aus der **Empfindung**, oder aus dem Ueberdenken entſtehen, das iſt; aus den Beobachtungen, die wir **entweder** über die äuſſerlichen und ſinnlichen Gegenſtände **oder** über die innerlichen Wirkungen unſrer Seele machen *).

Theo-

*) Es kommt hier einzig und allein auf die Frage an, wie ein Körper in die Seele als ein unkörperliches Weſen wirken, und in derſelben eine Idee von ſich hervorbringen könne. Herr von Leibniz urtheilt alſo ſehr wohl, daß die Frage von dem Urſprunge unſrer Begriffe nicht als etwas vorläufiges in der Weltweisheit abzuhandeln wäre: man müſſe ſchon weiter in derſelben gekommen ſeyn, Es ſetzet eine Antwort auf dieſe Frage, eine genauere Kenntniß von der Vereinigung des Leibes und der Seele voraus. Von dieſer Vereinigung nun giebt es unter den Philoſophen drey Meinungen.

Ariſtoteles ſchrieb der Seele die Kraft zu, den Körper zu bewegen, und dieſem hinwiederum ein Vermögen, von den Dingen, welche die Sinne rührten, Empfindungen in der Seele hervorzubringen. Dieſe Art der Vereinigung nannten ſie den natürlichen Einfluß (*Influxum phyſicum*).

Descartes glaubte gewiß erwieſen zu haben, daß beſtändig einerley Gröſſe der Bewegung in der Welt wäre, und erhalten würde. Mit dieſem Satze aber wußte er nicht zu reimen, wie endliche Subſtanzen in einander wirken könnten, ſo daß einerley Maas der Bewegung in der Welt gehalten würde; er nahm alſo ſeine Zuflucht zu dem Ueber-

natür-

Theophilus. Um einem Streit zu entgehen, der uns ſchon zu lange aufgehalten hat, erkläre ich gleich zum vor-

D 3 aus,

natürlichen. Er machte Gott zur allgemeinen und vor-nehmſten Urſache aller Bewegungen in der Welt, und damit verwarf er das vorher angeführte Syſtem des Ariſtoteles. Denn, wenn die Seele eine willkührliche Bewegung in dem Leibe hervorbringt, die nicht vorher ihren Grund in ſelbigem hat, ſo entſteht eine neue Bewegung in der Welt. Endiget ſich eine ſolche Bewegung; ſo wird das einerley Maas der Bewegung in der Welt vermindert. Dieſe Schwierigkeit ſahe Karteſius wohl ein. Siehe deſſen *Principia* p. II. §. 36. Er leget daher der Seele noch ein Vermögen bey, den ſchon in Bewegung geſetzten ſubtilen Nervenſaft lenken zu können; dieſes konnte aber wieder nicht anders, als durch den Widerſtand, und durch eine Gegenwirkung geſchehen. Dieſes beobachtete Malebranche. Er behauptete alſo, daß nicht die Seele in den Leib, und dieſer in jene wirkte, ſondern Gott ſelbſt thäte es unmittelbar. Dieſe Art, die Vereinigung der Seele mit dem Körper zu erklären, heißt das Syſtem der veranlaſſenden Urſachen (Syſtema cauſſarum occaſionalium).

Hierauf trat Herr von Leibniz hervor, der das, was Karteſius unvollkommen gelaſſen hatte, verbeſſern, und vielmehr aus der Natur der Seele und des Leibes zu erklären ſuchte, ohne unmittelbare Wirkungen Gottes zu Hülfe zu nehmen. Er brachte alſo ein neues Syſtem von der Vereinigung dieſer beiden Subſtanzen in Gang.

Spinoza war ſein Vorläufer. Denn dieſer ſagt im zweiten Theil ſeiner Sittenlehre und deſſen dritten und neunten Lehrſatz. „Der Körper kann die Seele nicht zum „Denken, und die Seele den Körper weder zur Bewegung noch „zur Ruhe, oder zu ſonſt etwas (wenn noch etwas möglich „iſt) beſtimmen. In der Anmerkung zu dieſem Lehrſatz ſagt „er unter andern: Viele Menſchen werden dies nicht glau„ben: ſo ſehr glaubt man überzeugt zu ſeyn, daß der Körper „durch die Wirkung der Seele, bald in Ruhe, bald in Be„wegung geſetzet werde. Allein, fährt er fort, es hat noch „niemand beſtimmt, was der Körper vermag; das heißt, es „iſt noch niemand durch die Erfahrung inne gewor„den, wozu der Körper, vermöge der Geſetze der Bewegung, „in ſo weit ſie als körperlich betrachtet werden, aufgelegt ſey, „und wozu er von der Seele beſtimmt werden müſſe. Man „kennt die innerliche Struktur des Körpers nicht hinläng-

„lich.

aus, daß, wenn Sie behaupten, die Ideen kommen von einer oder der andern dieſer zwey Urſachen, ich dies von der wirklichen Vorſtellung derſelben verſtehe. Denn ich glaube bewieſen zu haben, daß ſie ſich, in ſo fern ſie nur einige Deutlichkeit haben, noch, ehe wir uns ihrer bewußt ſind, ſchon in uns befinden.

Philalethes. §. 9. Hiernächſt wollen wir die Frage zu beantworten ſuchen: zu welcher Zeit die Seele Vorſtellungen zu haben, und wirklich an die Ideen zu denken anfange? Ich kenne die Meinung ſehr gut, daß die Seele beſtändig denke, und daß das wirkliche Denken eben ſo wenig von ihr getrennt werden könne, als vom Körper die wirk-

„lich. — — Die Nachtwandler thun vieles im Schlafe, „was ſie im Wachen zu thun, ſich nicht unterſtanden haben „würden; woraus deutlich zu erſehen iſt, daß der Körper „nach den Geſetzen der Bewegung vieles vermag, was die „Seele nachher ſelbſt bewundert.„ Mendelsſohn hat in ſeinen philoſophiſchen Schriften gleichfalls davon gehandelt, und über den Erfinder der vorherbeſtimmten Uebereinſtimmung weitläuftig diſputirt. In dem Iournal des Scavans a. 1695. p. 444. machte Leibniz zu erſt ſein Syſtem bekannt. Es beſteht darinn: „Gott hat die Seele gleich „anfangs ſo geſchaffen, daß ſie dasjenige in ſich nach der „Ordnung hervorbringen und ſich vorſtellen ſollte, was im „Leibe vorgienge, ohne daß dieſer in jene wirkte. Die Seele „bringt alſo alle Empfindungen aus eigner Kraft in der Ordnung hervor, in welcher die äuſſerlichen Gegenſtände die „Sinne, nach der verſchiednen Lage des Körpers, rührten. „Den Leib hat er gleichfalls ſo geſchaffen, daß er von ſich „ſelbſt das thun ſollte, was die Seele befiehlt.„ Nachher kamen andre die keine von dieſen Erklärungsarten allein annahmen, ſondern ſich entweder für alle drey zuſammen, oder zwey derſelben, oder für keines von allen dieſen erklärten. So bald indeſſen eine Parthey von denen, die eine einfache Erklärungsart annehmen, den Sieg erhalten hat: ſo ſind dieſe widerlegt.

Der Verfaſſer kömmt in der Folge zum öftern auf ſein angenommnes Syſtem, deswegen ich mich hier weder mit der Vertheidigung noch Widerlegung deſſelben aufhalten will.

Anm. des Ueberſ.

wirkliche Ausdehnung. Ich kann mir aber nicht vorſtellen, daß es der Seele weſentlicher und nothwendiger ſeyn ſolle, beſtändig zu denken, als dem Körper, in immerwährender Bewegung zu ſeyn, da die Vorſtellung der Ideen der Seele eben das iſt, was dem Körper die Bewegung. Dies ſcheint mir wenigſtens ungemein vernunftmäßig. Ich wünſchte daher, hierüber Ihre Meinung zu hören.

Die Seele denkt beſtändig, und die Körper ſind in unaufhörlicher Bewegung.

Theophilus. Sie haben es eben geſagt; lieber Philaleth. Die Handlung iſt mit der Seele nicht genauer verbunden als mit dem Körper. Ein Zuſtand der Seele, in dem ſie nicht denken ſollte, und eine unbedingte Ruhe im Körper ſcheinen mir der Natur gleich widerſprechend; ſo wie ich auch glaube, daß davon in der ganzen Welt kein Beiſpiel ſeyn wird. Eine Subſtanz, die einmal wirket, muß immer wirken, denn ein jeder Eindruk bleibt ſo, wie er iſt, und vermiſcht ſich nur mit einem andern der hinzukommt.

Wenn man einen Körper anſtößt, ſo erregt, oder bringt man eben ſo, als in flüßigen Dingen, eine Menge von **Wirbeln** (tourbillons) in ihren Lauf. Denn im Grunde betrachtet hat alles Feſte (ſolide) einen Zuſatz vom Flüßigen, und dieſes hinwiederum einige feſte Theile; man kann auch dieſe innerliche Wirbel niemals aufhalten. Wenn alſo der Körper nie in völliger Ruhe iſt, ſo kann die Seele, die mit ihm im genauen Zuſammenhange ſteht, nie ohne Vorſtellung ſeyn.

Philalethes. Vielleicht iſt es ein Vorrecht, das dem Schöpfer und Regierer der Welt ausſchlieſſungsweiſe zukommt, daß, da er in allen andern Eigenſchaften unendlich iſt, er auch nicht ſchlafen, noch ſchlummern könne. Dies läßt ſich aber nicht füglich einem endlichen Geſchöpfe, wenigſtens nicht einem ſolchen Weſen, als die menſchliche Seele iſt, einräumen.

Theophilus. Freilich ſchlafen und ſchlummern wir. Gott ſchläft und ſchlummert niemals. Daraus folgt aber noch nicht, daß wir im Schlummern gar keine Vorſtellungen haben. Wir finden vielmehr gerade das Gegentheil, wenn wir nur ſonſt darauf Acht haben wollen.

Philalethes. Es iſt freilich etwas in uns, das die Kraft zu denken beſitzt. Aber daraus kann man doch auch nicht folgern, daß dieſe Kraft beſtändig wirke.

Theophilus. Eine wahre Kraft beſtehet gewiß nicht in einer bloſſen Möglichkeit. Sie muß allemal mit einer Beſtrebſamkeit und wirklichen Handlung verbunden ſeyn.

Philalethes. Indeſſen iſt doch der Satz: **die Seele denkt beſtändig**, nicht an und vor ſich ſelbſt evident.

Theophilus. Das behaupte ich auch nicht. Nachdenken, und eine mit Aufmerkſamkeit angeſtellte Reihe von Schlüſſen werden erfodert, um die Evidenz dieſes Satzes zu finden. Der gemeine Mann begreift ihn eben ſo wenig, als den Druk der Luft, und die runde Geſtalt der Erde.

Philalethes. Ich zweifele noch daran, ob ich auch wirklich die vergangene Nacht gedacht habe. Das iſt eine Unterſuchung eines Fakti. Sinnliche Erfahrungen *) allein können es entſcheiden.

Theo-

*) Die Erfahrung, auf die ſich Lock beruft, um die Karteſianer zu beſtreiten, daß unſre Seele nicht ſtets denke, kann hier keinen Ausſchlag geben. Sie können ihm leicht eingeſtehen, daß ſich unſre Seele in einem gewiſſen Zuſtand befinden könne, da ſie ſich der Dinge auſſer ſich nicht bewußt iſt: z. B. wenn wir in eine Ohnmacht fallen, u. ſ. w. Hieraus folgt aber nicht, daß die Seele in einem ſolchen Zuſtand nicht wirke. Dies würde dem Begrif, den wir uns von einer Subſtanz machen, geradezu widerſprechen. Man kann zwar ſo viel zugeben, daß die Seele ſich ihrer Empfindungen z. E. in einer Ohnmacht nicht bewußt iſt, und ſie ſolche von einander nicht unterſcheiden kann. Aber auch dieſes beweiſet für Locken nichts. Wir wollen hören, wie ſich Herr von Leibniz

Theophilus. Man kann es eben ſo entſcheiden, als man beweiſet, daß es gewiſſe unſichtbare Körperchen, und unſichtbare Bewegungen gebe, ob gleich manche Leute dieſelbe lächerlich machen. Eben ſo giebt es gewiſſe un-

Die unmerklichen Gedanken und Bewegungen kann man durch Schlüſſe erkennen.

niz an einem andern Ort darüber erklärt. Er ſagt: „Der „veränderliche Zuſtand, welcher eine Vielheit in dem einen, „oder in dem Einfachen in ſich faßt und vorſtellt, iſt nichts „anders, als dasjenige, welches man die Empfindung oder „*Perception* nennt, die man von der *Apperception* oder von „dem Bewußtſeyn wohl unterſcheiden muß, wie ſolches aus „dem folgenden erhellen wird. Und hierinnen haben die „Carteſianer ſehr verfehlt, wenn ſie die *Perceptiones* oder „Empfindungen, derer man ſich nicht bewußt iſt, und welche „man nicht wahrnimmt, für nichts gehalten haben. Dieſes hat ſie auch bewogen, zu glauben, daß die *Spiritus* oder „Geiſter allein unter die Zahl der Monaden gehörten, und „daß gar keine Seelen der unvernünftigen Thiere, oder andre *Entelechiae* wären. Um eben dieſer Urſache willen iſt „es geſchehn, daß ſie einen Zuſtand, da man lange ſinnlos „und ohne einzige Empfindung liegt, mit dem Tode, wenn „er im genauen Verſtande genommen wird, nach der Meinung des gemeinen Haufens verwirret haben, und ebenfalls „in das ſcholaſtiſche Vorurtheil von den völlig körperloſen „Seelen gerathen ſind; über dieſes auch hierdurch die verkehrten und übel geſinnten Gemüther in der Meinung beſtärkt haben, als wenn die Seelen ſterblich wären.„ S. **Monadologie** §. 14. Beſonders gehört auch hier noch folgendes her. „Wir nehmen durch die Erfahrung bey uns „ſelbſt einen Zuſtand wahr, worinnen wir uns keiner Sache „erinnern, und wo wir gar keine deutliche Vorſtellung haben, welches z. E. geſchieht, wenn wir in eine Ohnmacht „ſinken, u. ſ. w. — Bey dieſen Umſtänden findet man zwiſchen der Seele und einer bloſſen Monade keinen merklichen „Unterſchied; weil aber dieſer Zuſtand nicht fortdaurend iſt, „und die Seele ſich aus demſelben wieder herauszieht, ſo iſt „ſie etwas mehr als eine bloſſe Monade. Hieraus folget „aber keinesweges, daß die einfache Subſtanz alsdann ohne „die geringſte Perception ſey. Dieſes kann auch vermöge „der angeführten Urſachen nicht anders ſeyn, da ſie weder „völlig untergehen, noch in ihrem Weſen verbleiben kann, da „nicht auch zugleich eine gewiſſe Veränderung, welche nichts „anders als ihre Perception iſt, in ihn vorgehen ſollte:

„Wenn

bedeutende Vorſtellungen in der Seele, wo man freilich nicht hinlänglich genug unterſcheiden kann, warum man ſie ſich vorſtellt, oder erinnert; die ſich indeſſen durch ſichre und gewiſſe Schlüſſe ſehr bequem begreifen laſſen.

Philalethes. Ein gewiſſer Gelehrter hat uns die Meinung aufgebürdet, daß die Seele aufhöre zu ſeyn, weil wir im Schlafe ihr Daſeyn nicht empfinden. Ein ſolcher Einwurf entſtehet indeſſen aus einem übertriebenen Vorurtheil, und Mißverſtändniß unſrer Meinung. Wir behaupten ja nicht, daß in dem Menſchen keine Seele ſey, weil wir ihr Daſeyn im Schlafen nicht empfinden; ſondern wir ſagen nur, daß der Menſch nicht denken kann, wenn er ſich deſſelben nicht zugleich bewußt iſt.

Theophilus. Ohne das Buch geleſen zu haben, welches ihrer Sekte dieſe Meinung aufbürdet, könnte ich doch ſagen, daß man ihnen mit Recht entgegen ſetzen könnte, „dar-

„Wenn aber eine groſſe Menge von kleinen Empfindungen, „worunter man keine von der andern unterſcheiden kann, „zuſammen kommt; ſo wird man ſinn- und empfindungs- „los, wie z. B. bey einem Schwindel. Der Tod kann die „Thiere auf eine Zeitlang in einen ſolchen Zuſtand verſetzen.„ §. 21. Er dringt auch noch an einem andern Ort *Tom. IV. Epiſt. Leibn. p. 406.* gar ſehr darauf, daß man unterſcheiden ſoll, das Vorſtellen vor ſich betrachtet, und das Bewußtſeyn deſſelben. Beides zuſammen macht eigentlich das Denken aus. Er ſagt daſelbſt unter andern: „Ich glaube, daß die „Seele, ja ſelbſt der Körper niemals ohne Wirkung, und „daß die Seele niemals ohne Perception ſeyn könne. Selbſt, „wenn wir ſchlafen, haben wir eine dunkele und verworrene „Vorſtellung, von dem Orte ſo wohl, wo wir uns befinden, „als auch von andern Sachen. Und geſetzt, die Erfahrung „beſtätigte meinen Satz nicht: ſo getraue ich mir davon ei- „ne Demonſtration zu geben, u. ſ. w.„ Doch nun wieder auf Locken zurück. Ich ſollte denken; die Erfahrung, die er nur immer allein gelten laſſen will, ſey mehr gegen ihn, als wie er ſich wohl einbilde. Wem ſind nicht die Nachtwandler bekannt? Würden dieſe wohl auf die Dächer ſteigen, wenn ſie ſich ihrer Gefahr bewußt wären? Sie haben alſo gewiß eine *Perception*, aber keine *Apperception*.

Anm. des Ueberſ.

„daraus, daß die Seele ſich des Gedan„kens nicht bewußt ſey, folge noch gar „nicht, daß ſie zu denken aufhöre.“ Denn ſonſt konnte man eben ſo füglich ſagen, daß zu der Zeit, da man ſich einer Sache nicht bewußt iſt, die Seele gar nicht ſey. Um dies zu widerlegen, muß man beſonders beweiſen, daß das Bewußtſeyn dem Gedanken weſentlich ſey.

Es iſt nicht ſchlechterdings nothwendig, ſich aller ſeiner Gedanken bewußt zu ſeyn.

Philalethes. §. 11. Es läßt ſich nicht gut begreifen, daß ein Ding denken könne, ohne zu empfinden, daß es denke.

Theophilus. Hierinn liegt eben das Schwere, was ſelbſt gelehrten, und geübten Männern zu beantworten ſo mühſam fällt. Ich will aber gleich ein Mittel vorſchlagen, den Knoten aufzulöſen.

Man ziehe in Erwegung, daß wir an viele Dinge auf einmal denken, und dabey nur auf die Gedanken Acht haben, welche die deutlichſten ſind. Es kann auch nicht anders ſeyn. Wollten wir alles beobachten, ſo müßten wir vielen Dingen auf einmal aufmerkſam nachdenken, die wir alle empfinden, und die alle auf uns Eindrücke machen.

Wir denken an mehrere Dinge auf einmal; und haben nur auf die deutlichſten Ideen Obacht.

Ich gehe noch weiter. Ich behaupte, daß von allen unſern vergangnen Gedanken doch etwas übrig bleibt, und **daß kein einziger gänzlich ausgelöſcht werden kann.** Wenn wir alſo ſchlafen, ohne zu träumen, und ohne durch einen Stoß, oder Fall, oder ſonſt einen andern zufälligen Umſtand aufgeweckt zu werden; ſo entſtehet in uns eine ſehr groſſe Anzahl kleiner, verworrener Empfindungen. Der Tod ſelbſt könnte in den Seelen der Thiere keine andre Wirkung hervorbringen, da ſie ohne allem Zweifel, (zumal, weil die Natur ihre ganz unveränderliche Ordnung beobachtet), einmal, es geſchehe nun früher, oder ſpäter, zu deutlichen Vorſtellungen gelangen müſſen. Das

Von allen unſern gehabten Ideen bleibt etwas in der Seele zurück.

gebe ich indeſſen zu, daß die Seele in dieſem Zuſtande der Verwirrung weder Vergnügen, noch Schmerz empfinde. Denn Vergnügen und Schmerz ſind zwey merkliche Vorſtellungen.

Philalethes. §. 12. Halten nicht die Karteſianer, welche behaupten, daß die Seele beſtändig denke, alle von dem Menſchen verſchiednen Geſchöpfen für lebendig, ohne daß ſie ihnen eine Seele einräumen, welche ſich die Dinge auſſer ſich vorſtellet, und denket? Sagen ſie nicht ſelbſt, daß die Seele denken könne, ohne eben mit einem Körper verbunden ſeyn zu müſſen?

Theophilus. Ich bin hierinnen mit den Karteſianern nicht einerley Meinung. Denn, ob ich gleich in ſofern zu ihrer Sekte gehöre, als ich glaube, daß unſere Seele beſtändig denke; ſo bin ich doch ganz gewiß in den beiden andern Punkten ſehr weit von ihnen entfernt. Meiner Meinung nach haben die Thiere nicht nur eine Seele, ſondern auch eine unvergängliche, unſterbliche Seele, und die Seelen der Menſchen können niemals ohne Körper ſeyn, – Gott allein, als ein im höchſten Verſtande geiſtiges, und reines Weſen, iſt unkörperlich.

Die Thiere haben unvergängliche Seelen, und die Seelen der Menſchen können nie ohne Körper ſeyn.

Philalethes. Wären Sie ein Carteſianer, ſo hätte ich ihnen den Einwurf gemacht, daß alſo die Körper des Caſtor und Pollux (da ſie bald eine Seele, bald keine haben können, und doch immer lebendig ſind, und dieſe Seele, bald in einem gewiſſen Körper ſeyn kann, bald nicht), nur eine Seele haben müßten, die in ihre beide Körper, wenn ſie ſchlafen, und wenn ſie wieder wachen wechſelsweiſe wirken würde. Folglich würde ſie zwey eben ſo verſchiedene Perſonen ausmachen, als Caſtor und Herkules nur immer ſeyn können.

Theophilus. Ich will Ihnen eine andre noch weit natürlichere Inſtanz machen.

läßt

läßt es ſich wohl mit Grunde läugnen, daß man nach einer gewiſſen Zeit oder nach einer merkwürdigen Verändrung in eine gänzliche Vergeſſenheit fallen könne? Vom **Sleidan** ſagt man, daß er vor ſeinem Tode alles vergeſſen habe, was er wußte. Man hat hiervon noch mehr traurige Beiſpiele *).

Geſetzt, ein ſolcher Menſch würde verjüngt, und lernte alles, was er ſchon gewußt, aber vergeſſen hat, noch einmal. Wird er deshalb ein andrer Menſch werden? Folglich macht das Wiedererinnern nicht gerade, daß ein Menſch derſelbe ſey.

Die Erdichtung einer Seele, die verſchiedene Körper wechſelsweiſe belebte, ohne daß das, was ihr in dem einen Körper begegnet, ihr begegnen müßte, wenn ſie den andern belebt, widerſpricht der Natur der Dinge, und gehört in das Regiſter jener mangelhaften philoſophiſchen Chimären, z. B. eines Raums ohne Körper, und eines Körpers ohne Bewegung, die ſogleich in ihrem ganzen Ungrund erſcheinen, wenn man ſie nur einigermaſſen analyſiret. Die Seele behält alle die Eindrücke, die ſie ſchon gehabt hat, und kann ſich unmöglich auf die eben angeführte Art vertheilen. Das Zukünftige ſtehet in einer jeden Subſtanz mit dem Gegenwärtigen in der allerengeſten Verbindung. Daher entſtehet in einem Individuum die Identität. Dem ohnerachtet darf, ja kann man

*) Ein merkwürdiges hieher paſſendes Beiſpiel führet Herr Prof. Tiedemann in ſeinen 1777. herausgekommenen Unterſuchungen über den Menſchen S. 52. aus dem Swieten an.

„Es hat einen Mann gegeben, ſagt er, der alle Sinne „und alles Bewußtſeyn mitten in einem Befehle an ſeine „Bedienten verlor, ganze ſechs Monate in dieſem Zuſtande „verblieb, bey der Wiedererlangung ſeiner Sinne den Befehl an den Bedienten gerade da fortſetzte, wo er ihn vorhin abgebrochen hatte, und von ſeiner langen Sinnloſigkeit nichts wußte.„

Anm. d. Ueberſ.

man ſich nicht immer des Gegenwärtigen erinnern. Die gegenwärtigen, und vergangenen Eindrücke der Dinge ſind ſo häufig, und haben auf unſre gegenwärtige Gedanken einen ſo ſtarken und mächtigen Einfluß, daß ich mir unmöglich vorſtellen kann, die Seele könne jetzt etwas denken, was mit den zukünftigen Gedanken in gar keiner Verbindung ſtehen ſollte. Man kann ſehr vieles vergeſſen; – wir können uns aber auch ungemein vieler Dinge wieder erinnern, wenn wir nur gehörig wieder darauf geführet werden.

Philalethes. §. 13. Perſonen, welche ſchlafen, ohne daß ſie dabey träumen, können unmöglich überzeugt ſeyn, daß ſie wirklich denken.

Theophilus. Wenn wir auch wirklich feſt, und ohne zu träumen, ſchlafen, ſo haben wir doch einige ſchwache Empfindungen. Das ſehen wir offenbar beim Aufwachen. Je mehr wir uns der Zeit des Aufſtehens nähern, je mehr Empfindungen bekommen wir von den äuſſerlichen Gegenſtänden, ohne daß ſie indeſſen den zum völligen Aufwachen erforderlichen Grad der Stärke haben ſollten.

Philalethes. §. 14. Es läßt ſich meinem Bedünken nach nicht gut denken, daß die Seele eines Schlafenden den einen Augenblick mit Denken beſchäftigt ſey, und ſich doch nicht in dem nächſten Augenblick, wenn er aufwachet, auf das geringſte von allen ſolchen Gedanken beſinnen kann.

Theophilus. Ich kann es nicht nur ſehr leicht begreifen; ſondern ich finde auch alle Tage, etwas ähnliches, wenn ich wache. Unaufhörlich wirken die äuſſerlichen Gegenſtände auf unſre Augen und Ohren. Die Seele wird alſo dadurch auch in Bewegung geſetzt, ob wir gleich nicht immer auf dieſe Bewegung aufmerkſam genug ſind. Denn unſre Aufmerkſamkeit iſt ſo lange auf andre Gegenſtände ausgebreitet, bis das Objekt ſtark genug

nug wird, entweder durch ſeine verdoppelte Wirkung, oder durch irgend eine andre Urſach ſie darauf zu lenken. In Abſicht eines gewiſſen Objekts war es nur ein beſondrer Schlaf; – er wird aber allgemein, wenn die Aufmerkſamkeit in Abſicht aller Objekte zuſammengenommen aufhöret. Auch das iſt ein Mittel einzuſchlafen, wenn man ſeine Aufmerkſamkeit auf verſchiedene Dinge theilet, um ſie dadurch zu ſchwächen.

Philalethes. Ich habe einmal einen Menſchen gekannt, der ſich aufs Studieren legte, und ein ungemein glückliches Gedächtnis hatte. Dieſer erzählte mir, daß er niemals einen Traum gehabt, als da ihn ein Fieber befallen hätte, wovon er nur vor kurzem erſt befreiet worden wäre. Er war damals eben fünf bis ſechs und zwanzig Jahr.

Theophilus. Man hat mir auch erzählet, daß ein gewiſſer Gelehrter gar nicht geträumet haben ſoll. Man muß aber die Dauer der Vorſtellung der Seele nur nicht auf die Träume allein ausdehnen, weil ich gezeigt habe, daß ſie auch dann, wenn der Körper ſchläft, von dem, was auſſer ihr vorgehet, einige Vorſtellung hat.

Philalethes. §. 15. Oft denken, und es nicht einmal einen Augenblick zu behalten, heiſt ganz unnütz und vergeblich denken.

Alle Eindrüke der Seele ſelbſt die unmerklichſten haben ihre Wirkung.

Theophilus. Ein jeder Eindruck wirket freilich auf die Seele, aber nicht eine jede Wirkung iſt merklich. Daß ich mich auf dieſe, und nicht auf eine andre Seite herumwende, wird oft von einer unzählichen Menge kleiner unbedeutender Eindrücke in den Körper verurſacht, die die eine Bewegung oft ſchwerer und langſamer machen, als die andre.

Unſre vorher nicht überlegte Handlungen ſind die Reſultate kleiner Vorſtellungen. Gewohnheit und Leidenſchaften kommen auch daher.

Alle Handlungen, die wir vorher nicht überlegt haben, ſind das Reſultat ſehr vieler kleinen Vorſtellungen. Sogar Gewohnheiten und Leidenſchaften, die bey den Ueberlegungen die wir anſtellen, ſo ſehr mitwirken, entſpringen daher. Sie entſtehen nach und nach; folglich würden wir ohne jene geringe Vorſtellungen gewiß nicht zu merklichen Dispoſitionen und Anlagen gelangen.

Schon vorher habe ich bemerkt, daß derjenige, der dieſe Wirkungen in der Moral läugnen wollte, jenen Halbgelehrten ähnlich ſeyn würde, die die kleinen unſichtbaren Körper in der Naturlehre läugnen. Und doch fällt es einem groſſen Theil von Gelehrten, die über die Freiheit reden, gar nicht ein, auf dieſe ganz unmerkliche Eindrüke, die den Entſchluß beſtimmen können, Rückſicht zu nehmen. Sie nehmen alſo lieber zu einer gänzlichen Gleichgültigkeit in moraliſchen Handlungen, wie die iſt, die **Buridan** ſeinem Eſel zuſchreibt, ihre Zuflucht.

Im folgenden werde ich hiervon noch mehr reden. Indeſſen muß ich doch hiebey bemerken, daß, wenn auch dergleichen Eindrücke unſre Wahl beſtimmen, ſie uns doch zu keiner unbedingten Nothwendigkeit führen.

Philalethes. Man könnte vielleicht einwenden, daß bey einem Wachenden auch die Werkzeuge des Körpers beſchäftiget wären, wenn er denket, und daß ſich das Gedächtniß dieſer Gedanken vermittelſt der im Gehirne geſchehenen Eindrücke erinnere. Daß hingegen im Schlaf die Seele ihre Gedanken für ſich allein habe.

Zwiſchen Seele und Körper iſt die engeſte Verbindung. Die Seele fühlt alle Eindrücke des Körpers, wenn ſie auch noch ſo unmerklich wären.

Theophilus. Meinem Syſtem gemäß kann ich dies nicht behaupten. Denn ich nehme eine ſo enge Verbindung des Körpers und der Seele an, daß ich aus den Eindrücken des Körpers, deren wir uns weder im Schlaf, noch beym Wachen bewußt ſind, erweiſe, daß die Seele auch dergleichen Eindrücke haben müſſe. Ich gehe noch weiter. Ich glaube ſogar, es

müſſe

müſſe in der Seele etwas geſchehen, was dem Lauf des Blutes, und allen innren Erſchüttrungen der Eingeweide entſpricht, ob wir gleich dieſe Veränderungen mit keinem deutlichen Bewußtſeyn erkennen, gerade wie die, die einer Mühle nahe wohnen, das Gelärme derſelben zuletzt nicht mehr bemerken.

Könnten nun, es ſey im Schlaf, oder im Wachen, gewiſſe Eindrücke in den Körper erfolgen, von denen die Seele gar nichts fühlte; – ſo müſte man der Verbindung der Seele mit dem Körper Schranken einräumen, und annehmen, daß die körperlichen Eindrücke eine Figur und Gröſſe voraus ſetzten, wenn ſich die Seele ihrer bewußt ſeyn ſollte. Da aber die Seele unkörperlich iſt, ſo läßt ſich dies nicht gut behaupten, weil unter einer unkörperlichen Subſtanz, und dieſer, oder jener Modification der Materie kein Verhältniß ſtatt findet.

Ueberhaupt genommen kann man ſehr vielen irrigen Meinungen nicht ausweichen, wenn man annehmen will, daß in der Seele keine Vorſtellung ſey, deren ſie ſich nicht bewußt wäre.

Philalethes. §. 16. Die meiſten Träume, deren wir uns widererinnern, ſind ungemein übel geordnet, und ſehr wenig zuſammenhängend. Man müſte alſo gar behaupten, daß die Seele das Vermögen, vernünftig zu denken, dem Körper zuzuſchreiben habe, oder daß ſie von ihren vernünftigen Selbſtgeſprächen nichts behalte.

Theophilus. Der Körper wirkt bey allen Gedanken der Seele, ſie mögen vernünftig ſeyn, oder nicht. Die Träume machen auch eben ſo gut ihre Eindrücke ins Gehirn, als die Gedanken eines wachenden Menſchen.

Philalethes. §. 17. Da Sie doch mit ſo vieler Zuverſicht behaupten, daß die Seele beſtändig denke, ſo wünſche ich von Ihnen zu erfahren, was für Gedanken in der Seele eines Kindes, ehe ſie ſich mit dem Körper ver-

bindet, oder unmittelbar zu der Zeit ſeyn müſten, wenn ſie mit ihm verbunden wird, bevor ſie durch die ſinnliche Empfindung zu denſelben gelanget.

Theophilus. Das kann ich Ihnen nach meiner Theorie leicht genug zeigen.

Die Vorſtellungen der Seele richten ſich nach dem Bau, und nach der Conſtitution des Körpers. Sind die Bewegungen des Gehirns verworren, ſo werden es die Gedanken gewiß auch ſeyn.

Die Vorſtellungen der Seele richten ſich nach dem Bau und der Conſtitution des Körpers. Erfolgen alſo im Gehirn ſehr viel ungeordnete, und unmerkliche Bewegungen, wie dies bey Leuten, welche wenig Erfahrung haben, der Fall iſt; ſo können, (der Natur der Sache nach), die Gedanken derſelben auch nicht deutlich ſeyn. Die Seele iſt aber niemals ohne alle Empfindung, weil dieſe der beſtändige Abdruck ihres Körpers iſt, – dieſer aber von vielen andern, die ihn umgeben, auf eine ſo vielfache, mannichfaltige Weiſe in Bewegung geſetzet wird, daß der Eindruck, den ſie machen, zum öftern nur ſehr verworren bleibt.

Philalethes. §. 18. Der Verfaſſer des Verſuchs legt noch eine andere Frage zur Beantwortung vor. „Es „ſollte mir lieb ſeyn,„ ſagt er, „von denjenigen, welche ſo „gewiß und untrüglich vorgeben, die menſchliche Seele, „oder, welches einerley iſt, der Menſch denke ſtets, zu „erfahren, woher ſie das wiſſen.

Die unbemerkbaren Vorſtellungen ſind gleichfals nothwendig; und wir können uns von ihrem Daſeyn eben ſo gut überzeugen, als von den kleinen unſichtbaren Körpern.

Theophilus. Ich glaube immer, daß ein höherer Grad der Zuverſicht dazu gehöre, wenn man nicht zugeben will, daß in der Seele etwas vorgehen könne, ohne daß wir uns deſſelben bewußt ſind. Was bemerkt werden ſoll, muß aus Theilen zuſammengeſetzt ſeyn, die nicht bemerkt werden können, weil nichts, der Gedanke ſo wenig, als die Bewegung auf einmal entſtehen kann.

Ueber-

Ueberdem verhält es ſich mit der vorgelegten Frage eben ſo, als mit der, wie wir uns von dem Daſeyn der kleinen unſichtbaren Körper überzeugen.

Philalethes. §. 19. So viel ich mich entſinne, ſo ſagen diejenigen, welche behaupten, die Seele denke beſtändig, niemals, der Menſch denke beſtändig.

Theophilus. Sie mögen vielleicht das beſtändige Denken auch dann der Seele einräumen, wenn ſie von dem Körper ganz und gar getrennt iſt. Indeſſen werden ſie ſehr gern eingeſtehen, daß der Menſch während der Verbindung ſeiner Seele mit dem Körper ſtets denke. Was mich anbetrift, ſo behaupte ich gerade zu und ohne alle Einſchränkung, daß der **Menſch ſtets denke**, und denken werde, weil ich aus Gründen darthun kann, daß die Seele niemals von dem Körper getrennt werden kann.

Philalethes. Behaupten, ein Körper ohne Theile ſey ausgedehnt, und ein Ding denke, ohne ſich deſſen bewußt zu ſeyn, iſt beides gleich unverſtändlich.

Verzeihen Sie mir. So bald Sie behaupten, daß ſich nichts in der Seele befinden könne, deſſen ſie ſich nicht bewußt wäre, ſo iſt dies eine **Petitio Principii**, die ich ohnedem ſchon in unſrer erſten Zuſammenkunft bemerkt habe, wo ſie zur Widerlegung der angebornen Ideen, und Wahrheiten angeführt wurde. Wollte ich Ihnen dieſen Satz einräumen, ſo würde ich, auſſer dem, daß ich der Vernunft und der Erfahrung widerſpreche, meiner eigenen Meinung, die ich doch ziemlich erweislich gemacht zu haben glaube, ohne Grund entſagen müſſen.

Allein, ich will nicht einmal gedenken, daß meine Gegner, ſo geſchickt und erfahren ſie auch ſeyn mögen, das noch nie bewieſen haben, was ſie doch ſo zuverſichtlich und in einem ſo hohen Tone der Selbſtgenügſamkeit behaupten; – ſo kann ich ihnen das Gegentheil erhärten, daß wir nehmlich nicht immer über unſre Gedanken reflektiren

Wir können uicht über alle und jede Gedanken nachdenken. Sonſt würdon wir immer bey einem und deinſelben ſtehen bleiben.

können. Sonſt würde unſer Geiſt bis ins Unendliche über eine jede Reflektion nachdenken, ohne daß er zu einem neuen Gedanken weiter fortgehen ſollte. So, zum Beiſpiel, wenn ich mir einer gegenwärtigen Empfindung bewußt bin, müſte ich beſtändig denken, daß ich daran dächte, – und abermals denken, daß ich daran zu denken gedenke, und ſo ins unendliche. Es muß aber doch irgendwo ein Ruhepunkt meiner Reflektionen, und endlich ein Gedanke ſeyn, woran ich nun nicht weiter denke; – ſonſt würden wir nicht vorwärts kommen.

Philalethes. Auf ſolche Art könnte man auch mit gleichem Rechte ſagen, daß der Menſch Hunger empfinden könne, ohne daß er ſich deſſen zu **allen** Zeiten bewußt ſey.

Theophilus. Hier, glaube ich, iſt ein groſſer Unterſchied. Der Hunger entſtehet aus Urſachen, die nicht jederzeit da ſind, und ſtatt finden. Und doch denken wir nicht immer daran, daß uns hungert, wenn wir auch wirklich Hunger empfinden. So bald wir aber daran denken, werden wir uns auch deſſelben bewußt, weil die Lage in der wir uns alsdann befinden, gar zu ſehr auffället. Der Magen fühlt beſtändig gewiſſe Triebe und Reizungen, – ſie müſſen indeſſen ſehr ſtark und mächtig werden, wenn ſie wirklichen Hunger verurſachen ſollen. Eben ſo ſollten wir die Gedanken überhaupt von denen unterſcheiden, die ſich vor **andern vorzüglich** auszeichnen.

Wir ſind uns bloß der ſich beſonders auszeichnenden Enpfindungen, und Gedanken bewußt.

Auf dieſe Art würde alſo das meine Theorie beſtätigen, was ſie lächerlich machen, und umſtoſſen ſollte.

Philalethes. §. 23. Man kann nun ferner die Frage aufwerfen, **wenn der Menſch anfange Begriffe zu haben?** – und ich glaube, die richtigſte Antwort wäre dieſe, – ſo bald er **einige Empfindung** hat.

Theophilus. Ich denke hierinnen ſo, wie Sie; obſchon aus einem ganz ſonderbaren Grunde. Ich glaube nemlich, daß wir nie ohne Gedanken, aber auch nie ohne Empfindung ſind. Ich unterſcheide folglich Empfindungen und Gedanken von einander. Die Ideen, die wir in einem jeden Augenblick haben, ſind unvermiſcht, und ganz unabhängig von unſern Sinnen. Die Gedanken ſtehen hingegen jederzeit mit einer Enpfindung verbunden.

Wir ſind nie ohne Gedanken und Empfindungen. Die Gedanken ſind allemal mit Empfindungen verbunden.

Philalethes. §. 25. Bey Annehmung der einfachen Begriffe, welche eigentlich nur Anfänge, oder Zuthaten unſrer Erkenntniß ſind, verhält ſich der Verſtand bloß **leidend**. Wenn er zuſammengeſetzte Ideen entſtehen läßt, ſo verhält er ſich thätiger.

Theophilus. Wie kann aber der Verſtand ſich bey der Annehmung der einfachen Begriffe bloß leidend verhalten, da es ſelbſt nach Ihrer Meinung einfache Ideen giebt, die wir durch das Reflektiren annehmen müſſen, und da die Seele, als welche über eine Sache reflektiret, auch an dem Gedanken an das Uberdenken Schuld iſt? Kann ſie ſolchen Gedanken widerſtehen, ſo iſt das eine ganz andre Sache. Sie kann es aber gewiß nicht ohne hinlänglichem Grund, wenn nur einigermaſſen eine entfernte Gelegenheit dazu da iſt.

Philalethes. Bis jetzt ſcheinen wir unſre Meinungen gegen einander ex profeſſo beſtritten zu haben. Nun wollen wir uns mehr ins **Detail** einlaſſen, und dann hoffe ich, Ihnen näher zu kommen, und, wenigſtens nur in einigen einzelnen Meinungen mich von Ihnen zu entfernen.

Theophilus. Es würde mir ſehr angenehm ſeyn, gelehrte Männer zu Vertheidigern meiner Meinung zu bekommen. Dieſe können ihr Gewicht und Anſehen verſchaffen.

Zweites Hauptſtück.
Von den einfachen Ideen.

Philalethes.

Es giebt einfache *) und zuſammengeſetzte Ideen. Das werden Sie unmöglich läugnen können, und auch nicht

*) Aus der folgenden Anmerkung, die vom Herrn Poley herrührt, wird man ſehen was Leibniz und Wolf unter einfache Begriffe verſtanden haben, deswegen ich mich dabey nicht aufzuhalten habe. Ein einfacher Begrif iſt ein ſolcher, der ſchlechterdings aus keinen Merkmalen zuſammengeſetzt, ſondern der vor ſich gedenkbar iſt. Es folgt alſo daraus, daß er nicht könne definirt werden. Man nehme zum Exempel den Begrif der Exiſtenz. Er iſt völlig einfach, weil er keine mehrere Merkmale hat, ja er kann auch nicht einmal Grade haben, wenigſtens in keiner andern Bedeutung, als die Exiſtenz eine gröſſere oder kleinere Dauer in ſich ſchließt. Man kann alſo nicht ſagen, daß etwas mehr, als das andere exiſtent ſey, obgleich eine exiſtirende Sache in anderer Abſicht Grade haben könne. Ich weis wohl, daß einige die Exiſtenz durch complementum eſſentiae haben definiren wollen, und in ſofern haben ſie auch Recht, als ſie ſagen, daß zur Exiſtenz mehr, als die bloſſe Möglichkeit erfordert werde. Dies mehrere aber macht eben den einfachen Begrif der Wirklichkeit aus, die wir zwar empfinden, aber nicht durch Worte anzeigen können. Man darf überhaupt nur Achtung geben: ſo wird man ſehen: daß, wenn wir einfache Begriffe definiren wollen, der Zirkul in Definiren, unvermeidlich ſey. Ueberdem, da ſie ihre Klarheit vor ſich haben, und nicht zuſammengeſetzt ſind, folglich niemals einen Widerſpruch enthalten können: hat man auch nicht nöthig, ſich ängſtlich nach einer Definition umzuſehen. Leibniz und Wolf vermengten die einfachen Begriffe mit den konfuſen, daher auch die Eintheilungen in der Vernunftlehre, da man ſie in dunkle und klare, und die letzte in deutliche und undeutliche wiederum eintheilt, ihren Urſprung haben. Aus dem, was ich von den einfachen Begriffen geſagt habe, folgt auch, daß dieſelben in gewiſſer Abſicht keinen Grund haben. Denn was für ſich kann erkannt werden, kann den Grund ſeiner Erkennbarkeit nicht in einem andern Dinge haben, weil es der offenbarſte Widerſpruch iſt,

nicht läugnen wollen. So machen die Wärme, und das Weiche des Wachſes, und die Kälte des Eiſſes einfache Begriffe aus. Denn die Idee, die die Seele davon hat, iſt einförmig, und läßt ſich in keine verſchiedene Ideen zerlegen.

Theophilus. In gewiſſem Sinn kann man die ſinnlichen **Ideen ſcheinbare** und **einfache** nennen, weil, wenn ſie vermiſcht wären, die

Die ſinnlichen Ideen ſind nur dem Scheine nach einfach.

P 4 Seele

iſt, vor ſich erkennbar ſeyn, und den Grund ſeiner Erkennbarkeit in etwas anders haben. Sucht man aber den Grund der Erkennbarkeit in dem Begriffe ſelbſt: ſo kann man allerdings ſagen, daß alles, was möglich iſt, einen Grund habe. Ich merke nur noch an, 1) daß ein Begrif immer zuſammengeſetzter werde, je mehrere Merkmale er habe, und daß man folglich bey dieſen ſich wohl vorſehen müſſe, daß man nicht widerſprechende Merkmale zuſammenſetze, (welches aber bey den ſchlechterdings einfachen Begriffen nicht zu beſorgen iſt; 2) daß, wenn man eine wiſſenſchaftliche Metaphyſik ſchreiben wollte, man von dieſen den Anfang machen müſſe, wenn man es nicht bey den bloſſen Definitionen wolle bewenden laſſen.

Anm. des Ueberſ.

Es giebt in zweifachem Verſtande einfache und zuſammengeſetzte Begriffe: erſtlich der Sache nach (materialiter), das iſt: im Abſehen auf die Dinge, welche wir uns vorſtellen; und hiernächſt dem Begriffe nach (formaliter), das iſt, im Abſehen auf die Art, nach welcher wir die Dinge vorſtellen. Einfache Begriffe im erſtern Verſtande ſind alle die, die wir von Gott, von einem Geiſte, und von den Elementen oder Monaden haben; imgleichen ſolche abgeſonderte Begriffe, die ſich nicht weiter zergliedern laſſen, dafern wir dazu zu gelangen vermögend ſind. Im zweiten Verſtande ſind es alle klare Begriffe; inſonderheit diejenigen, die wir vermittelſt der Sinne überkommen: denn dieſe ſtellen wohl die Dinge im ganzen klar, aber dabey noch allemal verwirrt und undeutlich vor.. Hingegen machen im erſtern Verſtande diejenigen Begriffe zuſammengeſetzte aus, die wir von zuſammengeſetzten Dingen, das iſt von Dingen, die wirklich eine Ausdehnung haben, und aus Theilen beſtehen, bekommen. Dergleichen ſind die Ideen von der Luft, von dem Waſſer, oder von andern Körpern. Zuſammengeſetzte Begriffe im zweiten Verſtande ſind alle deutliche Begriffe, die ein Werk des Verſtandes ſind, welcher ſich die Dinge durch Partialidee deutlich vorſtellt. Poley.

Seele unmöglich das alles, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, unterſcheiden würde. So ſcheinen uns weit entfernte Dinge rund, weil wir ihre Winkel nicht unterſcheiden können, wenn ſie auch gleich einen confuſen Eindruck auf uns machen. Die grüne Farbe entſteht, zum Beiſpiel, aus der blauen und gelben. Man kann mithin annehmen, daß die Ideen der grünen Farbe aus dieſen zwey andern zuſammengeſetzt iſt. Und doch kommt uns die Idee des Grünen eben ſo einfach vor, als die des Blauen oder die des Warmen. Folglich ſind die Ideen des Blauen und des Warmen nur dem Scheine nach einfach.

Man mag ſie indeſſen immerhin als einfache anſehen, und behandeln, weil wir ſie wenigſtens in unſerm Bewuſtſeyn nicht theilen. Nur müſſen verſchiedene Verſuche und andre Beweiſe vorangeſchickt werden, ehe man ſie analyſiret, damit man ſie verſtändlicher machen könne.

Drittes Hauptſtück.

Von den Ideen, die wir durch einen Sinn bekommen.

Philalethes.

Wir können die einfachen Begriffe am beſten in Abſicht der verſchiedenen Mittel betrachten, wodurch ſie in unſre Seele kommen.

Es giebt Ideen, die

1. nur durch **einen Sinn** in unſre Seele kommen.
2. andre erlangen wir durch **Hülfe mehrerer Sinnen,**
3. einige erhalten wir bloß durch **das Reflektiren.**
4. manche werden der Seele **durch alle Wege der Empfindung,** und des **Ueberdenkens** zugeführet.

Es

Es giebt alſo Ideen, welche wir **durch einen Sinn**, der ſie anzunehmen beſonders zugerichtet iſt, erlangen. So kommen, zum Beiſpiel, Licht und Farben blos durchs Auge in die Seele. Die Töne, und andere Arten von Getöſe und Geräuſch durch die Ohren. Die verſchiedenen Arten des Geſchmaks durch den Gaumen, – und aller Geruch durch die Naſe. Die Organen, oder Nerven bringen ſie zum Gehirn. Sind einige dieſer Organen verſtümmelt, oder ſonſt verdorben, ſo haben ſie gewiß keine heimliche Thüre, wodurch ſie ſich in die Seele hinein ſtehlen konnten.

Die vornehmſten der Eigenſchaften, die das Gefühl betreffen, ſind **die Wärme**, die **Kälte**, die **Dichtheit** (ſolidité) die übrigen beſtehen **entweder** in einer merklichen Gleichförmigkeit, wie das **Glatte** und **Rauhe**; **oder** in der Verbindung ihrer Theile, – als das **Harte**, und das **Weiche**, – das **Feſte** und **das Zerbrechliche**.

Theophilus. Ich könnte freilich einem vom **Mariotte**, über das **Fehlerhafte** des **Geſichts gegen den Sehenerven zu**, angeſtelltem Verſuche zufolge ſagen, daß die Membranen mehr Empfindung hätten, als die Nerven, und daß für das Gehör, und den Geſchmack gleichſam eine falſche Thüre gemacht ſeyn, weil wir nemlich vermittelſt der Zähne, und des Vertex einige Töne hören, und vermittelſt der genauen Verbindung der Organen untereinander einigermaſſen durch die Naſe ſchmecken können. Indeſſen bin ich mit Ihrer gemachten Eintheilung vollkommen zufrieden, weil bey der Erklärung und Herleitung der Ideen dadurch nichts verändert wird. In Anſehung der Eigenſchaften, die das Gefühl betreffen, könnte man wohl ſagen, daß das **Glatte** oder das **Rauhe**, das **Harte** oder das **Weiche** nur Modifikationen des Widerſtandes und der Dichtheit ſind.

Das vierte Hauptſtück.

Von der Solidität (Dichtheit).

Philalethes.

Sonder allem Zweifel werden Sie mir eingeſtehen, daß die Empfindung der Solidität aus dem Widerſtande entſtehe, den wir ſo lange in einem Körper fühlen, bis er aus ſeinem Orte, in den ſich ein andrer eindringet, gewichen iſt. **Was alſo die Annäherung zweer Körper, wenn ſie ſich gegen einander bewegen, hindert**, nenne ich die **Solidität**. Sollte etwa jemand glauben, das Wort **Undurchdringlichkeit** wäre bequemer und paſſender, ſo will ich nicht widerſprechen. Nur glaube ich doch, daß der Ausdruck **Solidität** mehr bejahendes in ſich faſſe. Unter allen Ideen ſcheint mir dieſe mit dem Körper aufs genaueſte verknüpfet, und ihm am weſentlichſten zu ſeyn. Man findet ihn nirgends, als in der Materie.

Theophilus. Wir finden freilich bey dem Anfühlen einen Widerſtand, weil ein andrer Körper dem unſrigen ſeinen Ort nicht ſogleich einräumen kann. Die Körper haben auch einen gewiſſen **Widerwillen**, (repugnance) an einem und demſelben Orte zugleich zu ſeyn. Einige halten indeſſen dieſen Widerwillen für überwindlich. Man wird auch hiebey überlegen müſſen, daß der Widerſtand, der in der Materie angetroffen wird, auf vielfache Weiſe und aus ganz verſchiedenen Gründen daraus hergeleitet werde. Ein Körper widerſteht dem andern, **entweder**, wenn er den Ort, den er nun einmal eingenommen hat, verlaſſen ſoll, **oder**, wenn er den Ort, in den er eben eindringen wollte, nicht einnimmt, weil der andre ſich gleichfalls anſtrenget, hinein zu gehen; wobey ſich dann zuweilen der Fall eräugnet, daß, wenn einer dem andern nicht nachgiebt, ſie beide entweder auf einmal ſtille ſtehen, oder ſich wechſelsweiſe zurückſtoſſen. Der Widerſtand erhellet aus der Veränderung deſſen, dem widerſtanden wird, ſo,

daß

daß er entweder ſeine Kraft verliert, oder ſeinen Gang åndert, oder daß ſie beide zu gleicher Zeit an einem Ort ankommen. Nun kann man im weiten Sinne ſagen, daß dieſer Widerſtand, aus dem Widerwillen zweier Kôrper, an einem Orte zugleich zu ſeyn, den man auch Undurchdringlichkeit nennen kônnte, entſpringe. So bald alſo der eine Kôrper, in den Ort einzudringen, ſich beſtrebet, ſo bemůhet ſich der andere, ihn zu verlaſſen, oder ihn wenigſtens zu hindern, daß er ihn nicht einnehme.

Der Widerſtand der Kôrper kommt 1) aus der Undurchdringlichkeit.

Auſſer dieſer einmal angenommenen Unvertråglichkeit, welche Schuld iſt, daß einer, oder der andere, oder beide Kôrper zugleich weichen můſſen, giebt es noch andere Grůnde, warum ein Kôrper dem, der ſich beſtrebt, ihn zum weichen zu bringen, widerſtehet. Sie liegen **entweder** in ihm ſelbſt, **oder** in den benachbarten Kôrpern.

Zwey derſelben befinden ſich in ihm ſelbſt, – der **eine** iſt leidend, und immerwåhrend, der **andere** thåtig, und verånderlich. Den erſteren nenne ich mit **Keplern**, und mit **Descartes** die **Trågheit**. Sie macht, daß die Materie der Bewegung widerſtehet, und daß man einen gewiſſen Grad von Kraft anwenden muß, um einen Kôrper zu bewegen, wenn er weder ſchwer wåre, noch zuſammenhången kônnte. Mithin muß ein Kôrper, der den andern fortſtoſſen will, den Widerſtand des andern erfahren.

2) aus der Trågheit.

Die andere Urſache, welche thåtig, und verånderlich iſt, liegt in der Heftigkeit des Kôrpers ſelbſt, der einem andern nicht nachgiebt, ohne, daß er ihm nicht in dem Augenblick, da ihn ſeine Heftigkeit an einen gewiſſen Ort bringet, widerſtehen ſollte.

3) aus der Heftigkeit des Kôrpers ſelbſt.

Eben dieſe Grůnde finden ſich in den benachbarten Kôrpern, wenn nemlich der Kôrper, welcher widerſtehet, nicht

nicht nachgeben kann, ohne daß er nicht zu gleicher Zeit andre Körper zum Nachgeben bringen ſollte.

4) Aus der Feſtigkeit, oder dem Anhängen.

Noch eine andre Sache kommt hier in Beſchlag, nämlich die **Feſtigkeit**, oder das Anhängen eines Körpers an dem andern. Dieſes Anhängen iſt zum öftern Schuld, daß man einen gewiſſen Körper nicht fortſtoſſen kann, ohne einen andern, mit dem er zuſammenhängt, zu gleicher Zeit fortzuſtoſſen. Dies verurſacht eine Art von **Anziehung** in Abſicht des andern.

Eben dies Zuſammenhängen iſt auch Schuld, daß, wenn man auch die Trägheit und die Heftigkeit gar nicht in Beſchlag nehmen wollte, der Widerſtand dem ohnerachtet da ſeyn würde. Denn, wenn man ſich den Raum mit einer völlig flüßigen Materie angefüllt vorſtellet, und nur einen einzigen harten Körper hereinſetzt, (ich nehme als gewiß an, daß das Flüſſige weder eine Trägheit, noch Heftigkeit habe), ſo wird er, ohne den geringſten Widerſtand zu finden bewegt werden können. Füllet man aber den Raum mit kleinen Würfeln an, ſo würde der Widerſtand, den der harte Körper, welcher unter dieſen Würfeln herumbewegt werden müſte, antreffen würde, daher kommen, daß dieſe kleine harte Würfel ihrer Härte, oder des Zuſammenhängens ihrer Theile an einander wegen, ſich nicht ſo ſehr theilen könnten, als es doch geſchehen müſte, um eine cirkelförmige Bewegung zu machen, und den Ort des Beweglichen in dem Augenblicke, da es ihn verläßt, wieder anzufüllen. Wenn hingegen zwey Körper zu gleicher Zeit in eine von beiden Seiten offne Röhre auf beiden Enden eindrängen, und ſie gänzlich anfüllten; ſo würde die Materie in dieſer Röhre, wenn ſie auch noch ſo flüßig wäre, durch ihre bloſſe Undurchdringlichkeit widerſtehen.

Folglich müſſen wir bey dem Widerſtande, die **Undurchdringlichkeit**, die **Trägheit**, die **Heftigkeit**, und das **Zuſammenhängen** der Körper in Betrachtung ziehen.

Frei-

Das zuſammenhängen der Körper entſtehet aus einer ſehr feinen Bewegung ſeines Körpers gegen den andern; wiewol man dies nicht als gewiß vorausſetzen kann.

Freilich kommt meinem Syſtem nach dieſes Zuſammenhängen der Körper an einander von der feinſten Bewegung, die einer gegen den andern macht; da ſich aber doch noch viel dagegen einwenden läßt, ſo kann man es wenigſtens nicht ſo gleich als ausgemacht annehmen. Aus eben dem Grunde läßt es ſich nicht geradezu behaupten, daß es einer urſprünglich – weſentliche Solidität gebe, welche den Ort dem Körper gleich machte; das heißt, daß die **Unverträglichkeit**, oder, um genauer zu reden, daß die **Unmöglichkeit**, daß zwey **Körper an einem Ort zuſammenſtehen** können, eine völlige Undurchdringlichkeit ſey, welche weder vermehrt, noch vermindert würde, weil verſchiedene die **Solidität, in ſo fern ſie ſich empfinden läßt,** aus einem, obſchon nicht unüberwindlichen Widerwillen der Körper, ſich an einem und demſelben Orte zu befinden, herzuleiken pflegen. Denn alle Peripatetiker von der gewöhnlichen Art, und noch verſchiedene andre nehmen an, eine und dieſelbe Materie könne mehr oder weniger Raum einnehmen; dies nennen ſie eine Verdünnung, oder Condenſation, – und zwar nicht blos dem Scheine nach (als wenn aus einem Schwamm, den man drückt, Waſſer herausläuft), ſondern in aller der Strenge, mit der ſie die Schule in Abſicht der Luft behauptet.

Eben ſo wenig kann man eine urſprüngliche weſentliche Solität behaupten.

Die Peripatetiker nehmen Verdünnungen, und Condenſationen an.

Ich bin gewiß nicht für dieſe Meinung; ich ſehe doch aber auch nicht ein, daß man die entgegengeſetzte als zuverläßig vorausſetzen könne, da die Sinne, (ohne das Raiſonnement der Vernunft), dieſe Undurchdringlichkeit in ihrem ganzen Umfang genommen, (welche freilich in dem Laufe der Natur ihren Grund hat, nur aber durch unſre Sinne nicht erkannt werden kann), unmöglich auſſer allem Zweifel ſetzen. Man könnte überdem behaupten, daß der Widerſtand der Körper bey dem Zuſammendrucken aus der

Kraft der Theile, ſich auszubreiten, wenn ſie nicht ihre vollkommene Freiheit haben, hergeleitet werden könnte. Ueberdem müſſen die Augen dem Gefühle ſehr zu Hülfe kommen, um dieſe Eigenſchaften zu beweiſen. Und dann läßt ſich auch die Solidität, in ſo fern man einen deutlichen Begrif damit verbindet, aus der Vernunft erweiſen, obgleich die Sinne zu dem Raiſonnement derſelben hinzuſetzen, daß ſie wirklich in der Natur vorhanden ſey.

Die bloſſe Empfindungen können uns von der Undurchdringlichkeit keine Idee geben.

Philalethes. §. 4. So weit ſind wir gewiß einverſtändig, daß es mit dem Begrif der **Solidität** eines Körpers nothwendig verbunden ſey, daß er den Raum ſchlechterdings allein, mit Ausſchlieſſung eines jeden andern Körpers einnehme; es müſte dann noch ein Raum vorhanden ſeyn, worinnen er noch nicht geweſen wäre. Die **Härte** hingegen, oder vielmehr die **Conſiſtenz**, welche man auch die **Feſtigkeit** nennt, beſtehet in einem feſten Zuſammenhange gewiſſer Theile der Materie aus welchen ganze Stücke derſelben von einer merklichen Gröſſe zuſammengeſetzt werden, ſo daß die ganze Maſſe nicht leicht ihre Figur ändert.

Worinn die Conſiſtenz beſtehe?

Theophilus. Wie ich ſchon angemerkt habe, ſo iſt dieſe **Conſiſtenz** eigentlich dasjenige, wodurch verurſachet wird, daß wir nur mit der gröſten Mühe einen Theil eines Körpers ohne dem andern bewegen können, ſo daß, wenn wir einen Theil fortſtoſſen, der andere, wenn er auch nicht angeſtoſſen iſt, und nicht eine und dieſelbe Linie der Richtung mit jenem hat, demohnerachtet durch eine Art von **Anziehung** auf eben dieſe Seite gehen wird. Findet dieſer leztere Theil in ſeinem Laufe irgend ein Hinderniß, das ihn aufhält, oder zurückſtöſſet, ſo zieht er den erſteren entweder zurück, oder hält ihn in ſeinem Laufe auf. Dies geſchiehet auf der andern Seite gleichfalls. Eben dies bemerken wir zuweilen an zween Körpern, die ſich nicht berühren, und kein Continuum ausmachen, deſſen ununterbrochen

Sie iſt die Urſache der Anziehung.

brochen aneinanderhängende Theile ſie wären. Wenn der eine von dieſen Körpern fortgeſtoſſen worden iſt, ſo ſetzt er den andern gleichfalls in Bewegung, ohne ihn in Lauf zu bringen, in ſofern wir es nämlich durch Hülfe unſrer Sinne gewahr werden. Der Magnet, die elektriſche Kraft, und nach den ehemaligen Begriffen, der leere Raum, können zu Beiſpielen gewählet werden.

Philalethes. Das Harte, und das Weiche ſcheinen mir mehr Namen zu ſeyn, die wir den Dingen blos in Beziehung auf die beſondere Beſchaffenheit unſres Körpers geben.

Der Begrif der Härte hängt nicht von den Sinnen ab.

Theophilus. So würden aber viele Philoſophen ihren Atomen keine **Härte** geben können. Der Begrif **derſelben** hängt keinesweges von unſern Sinnen ab. Die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft kann die Möglichkeit derſelben ſchon gedenken, obgleich die Sinne bezeugen, daß ſie wirklich in der Natur vorhanden ſey. Ich möchte das Wort **Feſtigkeit** dem andern vorziehen, wenn ich es nur in dieſem Sinn gebrauchen dürfte, da auch bey weichen Körpern eine gewiſſe Feſtigkeit ſtatt findet. Ich ſuche alſo noch immer eine bequemere, und allgemeinere Benennung, als das Wort **Conſiſtenz**, oder **Cohäſion**. So würde ich auch das **Harte** dem **Weichen**, das **Feſte** dem **Flüßigen** entgegenſetzen. Zum Beiſpiel. Das Wachs iſt weich; wenn es aber von der Hitze nicht zerſchmolzen wird, ſo bleibt es in ſeinen Schranken, und iſt nicht flüßig. Auch bey flüßigen Körpern findet die Cohäſion gewöhnlicherweiſe ſtatt, wie man mit Waſſertropfen, und mit Merkurius den Verſuch davon machen kann.

Ein jeder Körper hat einen gewiſſen Grad von Cohäſion und Flüßigkeit.

Ueberhaupt bin ich der Meinung, daß alle Körper einen gewiſſen Grad von Cohäſion, und von **Flüßigkeit** haben, und daß bey keinem einzigen die Cohäſion ganz unauf-

löslich

lößlich ſey. **Epikurs** Atomen, die unendlich hart ſeyn ſollen, und **des Cartens** feinſte unendlich flüßige Materie würden alſo meiner Theorie nach gleich geringe Wahrſcheinlichkeit haben.

Jedoch; hier läßt ſich ſo wenig die Urſache der Cohäſion, als meine Meinung weitläuftiger erklären.

Philalethes. Ich glaube, daß die Erfahrung der **Solidität** im engſten Sinn genommen das Wort rede. So hat man zu **Florenz** den Verſuch mit einer goldenen mit Waſſer angefüllten Kugel gemacht. Als man ſie unter eine Preſſe that, und dieſe vermittelſt der gröſſern Kraft der Schrauben angezogen wurde, ſo ſuchte es ſich, weil es ſonſt nirgends durch konnte, durch die engen Zwiſchenräumchen dieſes Metalls einen Weg.

Theophilus. Gegen die Folgerung, die Sie aus dieſem Verſuche, und aus dem, was mit dem Waſſer geſchehn iſt, ziehen, lieſſe ſich noch etwas erinnern.

Die Solidität des Waſſers im ſtrengen Sinn genommen, und die Folgerungen, die man aus dem florentiniſchen Verſuch ziehet, können bezweifelt werden.

Die Luft iſt eben ſo gut ein Körper, als das Waſſer, der aber, wenigſtens **dem Scheine nach** (ad ſenſum), zuſammengedrückt werden kann. Die Vertheidiger der Verdünnung und Condenſation im ſtrengſten Verſtande werden nun freilich ſagen, das Waſſer ſeye zu ſehr zuſammengedrückt, als daß es unſern Maſchinen nachgeben ſollte, ſo wie eine ſehr enge zuſammengepreßte Luft einer andern Zuſammendrückung gleichfalls weichen würde. Auf der andern Seite bin ich nun freilich nicht in Abrede, daß, wenn man in dem Raum, den das Waſſer einnimmt, irgend eine Veränderung bemerkt, die Luft, in der es eingeſchloſſen iſt, daran Schuld ſey. Ohne mich nun in die Unterſuchung einzulaſſen, ob das reine Waſſer nicht auch zuſammengedruckt werden könne, da es ausgebreitet werden kann, wenn es evaporirt; ſo ſchlage ich

Die Körper ſind ſchlechterdings undurchdringlich.

mich im Grunde auf die Parthie derer, die die Körper ſchlechterdings für undurchdringlich, und alle

alle Verdünnung und Verdickung nur für ſcheinbar halten. Indeſſen läßt es ſich aus dieſen Arten von Verſuchen eben ſo wenig beweiſen, als die Röhre des **Toricelli**, oder die Pumpe des **Guerike** einen vollkommen leeren Raum erhärtet.

Philalethes. Könnte der Körper ſchlechterdings verdünnt, und verdickt werden, ſo könnte er auch ſeinen Raum, oder ſeine Ausdehnung abändern. Da dies aber nicht geſchieht, ſo wird er zwar dem Raume beſtändig gleich, ſeine Ausdehnung aber von der, die der Raum hat, verſchieden ſeyn.

Theophilus. Der Körper könnte freilich ſeine eigene Ausdehnung haben; daraus folgt aber noch nicht, daß er immer zu einem Raum beſtimmt, und demſelben gleich ſeyn muß. Wenn wir uns auch bey dem Begrif eines Körpers mehr denken, als den Raum; ſo kann man daraus noch lange nicht den Schluß machen, daß er eine doppelte Ausdehnung, die des Raums, und die eines Körpers haben. Der Fall iſt eben derſelbe, wenn man ſich mehrere Dinge auf einmal gedenkt. Man denkt alsdann noch mehr, als die Zahl, nämlich die Dinge, welche gezählt werden, ſind, (res numeratas); und doch giebt es nicht zwey Vielheiten, von denen die eine **abſtrakt**, die Vielheit der Zahl, die andre **concret**, die der gezählten Sachen wäre. Eben ſo wenig laſſen ſich zwey Ausdehnungen gedenken, eine des Raums, welche abſtrakt, und die **andre** des Körpers, welche concret wäre, — indem die concrete nur durch die abſtrakte zur Ausdehnung wird; und, ſo wie die Körper von einer Gegend des Raums zum andern gehen, das iſt, ſo wie ſie ihre gegenſeitige Ordnung ändern, ſo wechſeln auch die Sachen oder die Zahlen ihre Ordnung und ihre Stellen. Zum Beiſpiel, der erſte wird das zweite, das zweite zum dritten, u. ſ. f.

Wenn man ſich einen Körper vorſtellt, ſo muß man ſich nicht zwey Ausdehnungen, die eine abſtrakt, die andere concret gedenken.

Zeit und **Ort** ſind auch in der That nichts anders, als verſchiedene Arten der Ordnung. Wäre in dieſen Ordnungen eine Stelle leer, (die man in Abſicht des Raums **Vakuum** nennen würde); ſo würde ſie doch nur die Mög-

lichkeit anzeigen, daß hier etwas wirkliches neben dem andern wirklich vorhandenen geſtellt werden könnte.

Philalethes. So gern ich es auch ſehe, daß Sie den Satz, daß die Materie nie ihren Raum ändere, mit mir zugleich annehmen, ſo ſcheinen Sie mir doch darinnen, daß ſie keine doppelte Ausdehnung annehmen wollen, zu weit zu gehen, und ſich den Carteſianern zu nähern, die den Raum und die Materie nicht von einander unterſcheiden. Sollten ſich andere finden, welche vom Raum, und der Solidität, die ihn anfüllt, keine deutliche Begriffe haben, ſondern dadurch, daß ſie ſie nicht unterſcheiden, ſie vermengen, und einen aus ihnen machen; ſo kann ich nicht begreifen, wie ſie ſich mit einander unterreden können. Sie wären dem Blinden gleich, der mit einem Sehenden über die Scharlachfarbe, von der er ſich einbildet, ſie wäre dem Trompeten Schall ähnlich, reden wollte.

Theophilus. In meiner Theorie ſind die Ideen von Ausdehnung und Raum keinesweges unbedeutende Töne, und nicht ſo etwas, wie die Scharlachfarbe wovon ich keinen Begrif geben kann. Ich unterſcheide, gegen die carteſianiſche Meinung Ausdehnung und Materie, und doch nehme ich keine doppelte Ausdehnung an. Die Gelehrten, die über den Unterſchied der Ausdehnung und der Solidität noch nicht einig ſind, kommen doch in manchen andern Wahrheiten über dieſen Gegenſtand überein, und, da ſie von denſelben deutliche Begriffe machen, ſo würden ſie auch gar bald den Weg finden, auf dem ſie ihre Streitigkeiten am beſten endigen könnten. Der vorgegebene Streit über die Ideen ſollte ihnen mithin zu keinem Vorwand dienen, ſich in die langwierigen Uneinigkeiten einzulaſſen, – wenn auch manche, ſonſt geſchickte Karteſianer ſich nur auf die Ideen, die ſie haben, einzuſchränken gewohnt ſind. Wollten ſie aber die Richtigkeit und Unrichtigkeit der Ideen ſo prüfen, als ich es ihnen an einem andern Orte vorgeſchlagen habe, ſo würden ſie einer Meinung gar bald untreu werden, die ohnedem mit ſo weniger Wahrſcheinlichkeit vertheidigt werden kann.

Fünf=

Fünftes Hauptſtück.

Von den einfachen Begriffen, welche wir durch verſchiedene Sinne erlangen.

Philalethes.

Die Ideen, die wir durch mehr als einen Sinn erlangen, ſind die Ideen vom **Raum**, oder von der **Ausdehnung**, oder von der **Figur**, von der **Ruhe** und von der Bewegung.

Theophilus. Dieſe Ideen, die man gemeiniglich durch mehr als einen Sinn erlangt zu haben glaubt, ſollten vielmehr auf die Rechnung des **allgemeinen Sinnes**, ich meine, des Geiſtes ſelbſt geſetzet werden. Sie ſind ſämtlich Ideen des reinen Verſtandes, welche auf die äuſſerliche Gegenſtände ihre Beziehung haben, und deren wir uns vermittelſt der Sinne bewußt ſind. Folglich können ſie erklärt, und demonſtrirt werden.

Sechſtes Hauptſtück.

Von den einfachen Begriffen, die aus dem Reflektiren entſtehen.

Philalethes.

Die durch das Ueberdenken entſtehende Ideen ſind die Ideen des **Verſtandes** und des **Willens**. So oft wir wollen und können, ſtehet es bey uns, ſie mit einem Bewußtſeyn wahr zu nehmen.

Theophilus. Es iſt noch gar nicht ausgemacht, ob es wirklich einfache Begriffe ſind. Denn die Idee des Willens, zum Beiſpiel, ſchließt die des Verſtandes, und die Idee der Bewegung die der Figur in ſich.

Siebentes Hauptſtück.

Von einfachen Ideen, zu welchen wir durch die ſinnliche Empfindung, und durch das Ueberdenken gelangen.

Philalethes.

§. 1. Es giebt noch andre einfache Begriffe, welche durch den doppelten Weg der ſinnlichen Empfindung und des Ueberdenkens in die Seele kommen. Nemlich das **Vergnügen**, der **Schmerz**, die **Macht**, die **Exiſtenz**, und die **Einheit**.

Ohne Beyhülfe der Vernunft können uns die Sinne von der Exiſtenz ſinnlicher Dinge nicht überzeugen.

Theophilus. Ich glaube nicht, daß uns die Sinne ohne Beihülfe der Vernunft **von der Exiſtenz** ſinnlicher Dinge überzeugen würden. Ich würde alſo den Begrif der Exiſtenz mehr aus dem Ueberdenken ableiten. Aus eben dieſer Quelle entſpringen die Begriffe der **Macht** und **der Einheit**, welche eine ganz andre Natur haben, als die Vorſtellungen vom Vergnügen und vom Schmerz.

Achtes Hauptſtück.

Noch andere Betrachtungen über die einfachen Ideen.

Philalethes.

§. 2. Wie werden wir aber mit den Ideen, die uns **verneinende Beſchaffenheit** der Dinge anzeigen, fertig werden? Die Begriffe von Ruhe, Finſterniß, und von der Kälte ſcheinen eben ſo bejahend als diejenigen, die wir uns von der Bewegung, vom Lichte, und von der Wärme machen. Will man dieſe Verneinungen zu den Urſachen der bejahenden Begriffe machen, ſo bleibe ich bey der gemeinen Meinung. Indeſſen glaube ich doch, daß es ſich nicht eher mit

Grun

Grunde der Wahrheit beſtimmen laſſe, ob es wirklich eine Idee gebe, die von einer verneinenden Urſache herkomme, bis man genau entſchieden hat, ob die Ruhe eher eine Privation ſey, oder die Bewegung.

Theophilus. Daß die Ruhe etwas verneinendes anzeige, iſt meiner Meinung nach ganz entſchieden, und auſſer allem Zweifel geſetzt. Um zu dem Begrif derſelben zu gelangen, iſt es genug, die Bewegung des Körpers zu verneinen; um uns hingegen von der Bewegung eine richtige Vorſtellung zu machen, iſt es keinesweges hinlänglich, die Ruhe zu verneinen. Es muß noch etwas hinzugethan werden, um den Grad der Bewegung zu beſtimmen. Denn die Bewegung hängt von den verſchiedenen Stufen *) derſelben weſentlich ab, da hingegen die Ruhe keine Grade hat, ſondern ſich immer gleich iſt. Wenn man von der Urſache der Ruhe redet: ſo iſt das eine ganz andere Sache. Dieſe muß in der Maſſe, worinn die Ruhe iſt, bejahend ſeyn. Ich würde ſogar die Idee der Ruhe für verneinend halten, das heißt; ich würde glauben, daß ſie in einer Negation beſtehe. Denn, wenn man etwas verneint, ſo iſt dies wirklich eine bejahende Handlung.

Die Ruhe beſteht in der Privation der Bewegung.

Philalethes. §. 9. Da die Beſchaffenheiten der Dinge nichts anders ſind, als die Kräfte, die ſie haben, in uns

*) Man kann das, was ich in der vorhergehenden Anmerkung geſagt habe, mit dem, was Leibniz von der Ruhe und Bewegung vorbringt, vergleichen, um den Nutzen, den die Aufſuchung der einfachen Begriffe, (wie ich ſolche dort angegeben habe), gewährt, deſto beſſer einſehen zu können. Man ſiehet es offenbar, daß er ſich nicht habe heraus finden können, da ihn die Definitionen verlieſſen, und er nicht daran dachte, daß die Bewegung ein ſolcher Begrif ſey, der ſich nicht anders, als höchſtens durch Verhältniſſe, wodurch aber der Begrif um nichts deutlicher wird, definiren laſſe. Lockens Einwurf wird auch dadurch nicht gehoben. Weil aber der Verfaſſer an einem andern Orte weitläuftiger von der Bewegung handelt: ſo breche ich hier ab.

Anm. d. Ueberſ.

uns die Vorſtellung der Jdeen hervorzubringen; ſo wird es ſich auch der Mühe verlohnen, ſie etwas genauer einzutheilen. Es giebt **urſprüngliche**, und **abgeleitete**, (Neben-eigenſchaften). Die Ausdehnung, die Solidität, die Figur, die Zahl, die Bewegbarkeit ſind urſprüngliche und vom Körper ganz unzertrennliche Eigenſchaften. Daher will ich ſie die **Haupteigenſchaften** nennen.

§. 10. **Nebeneigenſchaften** (abgeleitete), nenne ich diejenigen Kräfte der Körper, welche entweder in uns ſelbſt gewiſſe Empfindungen, oder in andern Körpern mancherley Wirkungen verurſachen. Eine ſolche Wirkung verurſacht, zum Beiſpiel, das Feuer in dem Wachſe, wenn es das Wachs zerſchmelzet.

Die Haupteigenſchaften ſind auch intellektuelle Eigenſchaften.

Theophilus. Wenn die Macht intellektuell iſt, ſo daß man ſich einen deutlichen Begrif von derſelben machen kann, ſo wird man ſie in die Klaſſe der **Haupteigenſchaften** ſetzen müſſen. Jſt ſie aber blos durch die Sinne empfindbar, und die Jdee, die wir mit ihr verbinden, nur verworren, ſo gehört ſie zu den **Nebeneigenſchaften.**

Philalethes. §. 11. Aus den Haupteigenſchaften kann man zugleich erklären, wie die Körper auf einander wirken.

So viel wir begreifen können, ſo wirken die Körper lediglich durch den Stoß. Denn es läßt ſich gar nicht gedenken, wie ein Körper auf etwas wirken ſollte, was er nicht berühret. Das heiſſe eben ſo viel, als, daß er an einem Orte, wo er gar nicht wäre, wirken ſollte.

Theophilus. Daß die Körper nicht anders, als durch den Stoß wirken, gebe ich Jhnen ſehr gern zu. Nur finde ich in dem eben itzt von Jhnen vorgetragenen Beweiſe einige Bedenklichkeit. Denn die Attraktion erfolgt nicht immer ohne Berührung. Man kann, wie ich es weiter oben, da ich von der Härte redete, gezeigt habe, eine Sa-

che

che berühren, und ſie fortziehen, ohne daß eben allemal ein merklicher Stos erfolgen müßte. Wenn die Atomen des Epikurs wirklich vorhanden wären, ſo würde ein bereits in Bewegung gebrachter Theil derſelben den andern mit ſich fortziehen, ihn berühren, und ſo in Bewegung ſetzen, ohne daß hiebey der geringſte Stoß erfolgen ſollte. Bey der Attraktion zweier an einander liegender Körper kann man gar nicht behaupten, daß der, welcher den andern mit ſich fortziehet, an einem Orte, wo er gar nicht iſt, wirke. Das würde nur bey den in der Ferne erfolgenden Attraktionen Statt finden, – zum Beiſpiel bey den nach dem Centro zugehenden Kräften (vires centripetæ), ſo wie ſie jetzt verſchiedene Gelehrte annehmen.

Philalethes. §. 13. Es iſt ausgemacht, daß es Körper in groſſer Menge gebe, die aber ſo klein ſind, daß wir durch unſre Sinne weder ihre Gröſſe, noch ihre Figur, noch ihre Bewegung entdecken können. Gewiſſe Theilchen rühren die ſo verſchiedenen Werkzeuge unſrer Sinne auf eine ſo mannichfaltige Weiſe, daß ſie die Empfindungen in uns erregen, die wir von den Farben, von dem Geruch, oder von andern Nebeneigenſchaften der Körper haben. Hier wird es aber zu begreifen nicht ſchwerer ſeyn, daß Gott mit dergleichen Bewegungen ſolche Begriffe, (zum Beiſpiel der Wärme), verbunden hat, mit denen ſie keine Aenlichkeit haben, als daß er die Begriffe des Schmerzes mit der Bewegung eines Stücks Stahl, das unſre Haut zerſchneidet, verknüpft hat, mit welcher dieſer Begrif ebenfalls keine Aenlichkeit hat.

Die Ideen von Farbe, und vom Schmerz ſind nicht willkührlich; ſie ſtehen mit den Urſachen in einem natürlichen Zuſamhang.

Theophilus. Die Ideen der Farbe oder des Schmerzes ſind weder willkührlich, noch aus dem natürlichen Zuſammenhang mit ihren Urſachen herausgeriſſen. Gott handelt nicht mit ſo weniger Ordnung, und nach ſo geringen Gründen.

Ich würde lieber eine Art von Aehnlichkeit zwar nicht einer vollkommenen und einer in terminis, ſondern

einer expreßiven, und einer Aehnlichkeit in dem Verhältniß und der Ordnung annehmen. So iſt die Ellipſe, ja ſelbſt die Parabel und Hyperbel einigermaſſen einem Cirkel ähnlich, deſſen Durchſchnitte ſie ſind, weil zwiſchen dem durchſchnittenen und dem Durchſchnit ſelbſt ein genauer und natürlicher Zuſammenhang ſtatt findet, indem ein jeder Punkt des einen, mit einem jeden Punkt des andern in einem gewiſſen Verhältniß ſtehet.

Das bedenken die Carteſianer nicht reiflich genug, und Sie haben ihnen für diesmal mehr eingeräumt, als Sie ſonſt zu thun pflegen, ja als ſie nöthig gehabt hätten.

Philalethes. §. 15. Ich behaupte nichts, als was mir wahrſcheinlich iſt. Nun ſcheinen mir die Ideen von den Haupteigenſchaften der Körper Aenlichkeiten von dieſen zu ſeyn, die Ideen hingegen, die durch die Nebeneigenſchaften in uns hervorgebracht werden, mit ſolchen gar keine Aehnlichkeit zu haben.

Theophilus. Ich habe eben angemerkt, daß in Abſicht der Nebeneigenſchaften eben ſo füglich die Aehnlichkeit, und ein gewiſſer ſehr genauer Zuſammenhang angenommen werden müſſe, als bey den **Haupt, – und urſprünglichen** Eigenſchaften. Es iſt der Vernunft vollkommen angemeſſen, daß die Wirkung ihrer Urſache entſpreche. Wie wollte man auch das Gegentheil beweiſen? da man, zum Beiſpiel, die Empfindung des Blauen ſo wenig, als die Bewegung, die dieſe Farbe bey uns verurſachet, deutlich kennet. Freilich hat der Schmerz nicht auf die Bewegungen der Nadel, ſondern auf die Bewegungen in den geſtochenen Theilen des Körpers die Beziehung, wodurch er der Seele dieſe *) Bewegungen vor-

*) Ganz neuerlich hat Herr Tetens in einem mit wahrem philoſophiſchen Tiefſinn geſchriebenen Werke, das er philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur nennt, die Frage zu beantworten geſucht; nach welchen Geſetzen die Seele urtheile, ob eine empfundene Sache entweder in ihr ſelbſt, oder in ihrem Körper, oder auſſer ihr ſey? S. 380—382.

Ma-

vorſtellt. Aus eben dieſer Urſache pflegen wir auch zu ſagen, daß der Schmerz ſich in unſern Körper, und nicht, daß er ſich in der Nadel befinde. Hingegen ſagen wir, das Licht ſey im Feuer, weil in demſelben Bewegungen ſind, die man einzeln genommen nicht deutlich empfinden kann, deren Verwirrung und Verbindung hingegen durch die Sinne empfunden, und unter der Idee des Lichtes vorgeſtellt wird.

Philalethes. §. 21. Wäre mir aber zwiſchen dem Objekt, und der Empfindung, die wir davon haben, ein natürlicher Zuſammenhang, woher käme es denn, wie wir wirklich bey einiger Aufmerkſamkeit gewahr werden, daß ein und daſſelbe Waſſer der einen Hand warm, und einer andern kalt ſcheine? daraus kann man ſicher den Schluß machen, daß die Wärme ſo wenig im Waſſer, als der Schmerz in der Nadel ſey.

Malebranche berührt dieſe Materie in ſeiner Unterſuchung der Wahrheit (im erſten Buch S. 122. nach der deutſchen Ueberſetzung), wiewohl unvollſtändig. Indeſſen hat doch Leibniz ſeine Gedanken hierüber benutzt. Er giebt in dieſer Unterſuchung S. 123. eine allgemeine Regel an, nach welcher die Seele die Empfindungen, welche ſie hat, den Körpern auſſer ihr zuſchreibt. Wir leiten, ſagt er, unſre Empfindungen aus andern Körpern her, ſo oft ſie nämlich durch die Bewegung einiger unſichtbaren Theile aus uns wirken. Sind aber die Bewegungen dieſer Theile ſichtbar (S. 122.) ſo urtheilt die Seele, daß die Empfindung aus ihrem Körper hergeleitet werden müſſe.

Leibniz denkt hier nicht viel anders, wenn er eine gewiſſe analogiſche Beziehung der Empfindung des Schmerzens auf die Bewegungen in den empfindlichen Theilen des Körpers, und der Empfindungen des Lichts auf die Bewegungen in dem Feuer, als den Grund angiebt, warum wir die Empfindung des Schmerzens aus unſerm Körper, die des Lichts hingegen aus dem Feuer herleiten.

Sehr richtig, dünkt mich, bemerkt hierbey Herr Tetens, daß damit die Sache noch lange nicht erkläret ſey. Man leſe ihn ſelbſt nach.

Anm. des Ueberſ.

Die Wärme iſt nicht ſchlechterdings, ſondern nur beziehungsweiſe auf die Organen eine Macht.

Theophilus. Dies beweiſet höchſtens ſo viel, daß die Wärme keine ſinnliche Beſchaffenheit, und alſo keine Macht ſey, die an und vor ſich ſelbſt, und ſchlechterdings empfunden werden könne, ſondern daß ſie mit den proportionirten ſinnlichen Werkzeugen in Verhältniß ſtehe; denn es kann ja in der Hand ſelbſt eine eigene Bewegung erfolgen, die ſich mit jener vermiſcht und auf dieſe Art den äuſſerlichen Schein merklich ändert. Kurzſichtige, und übelgebauete Augen können ohnedem das Licht nicht ſehen, und, wenn ſie ſchon ein ſtarkes Licht anſchauen, ſo können ſie das ſchwächere nicht einmal unterſcheiden. Sogar bey den **Haupteigenſchaften**, wie Sie ſolche nennen, zum Beiſpiel, bey der Einheit, und der Zahl, iſt es möglich, daß ſie ganz anders erſcheinen, als ſie erſcheinen ſollten. Eine Kugel, die man unter den Fingern herumdreht, ſcheint nach des Cartens Bemerkung doppelt ſo groß, und Gläſer, die auf verſchiedenen Seiten kleingeſchliffen ſind, vervielfältigen das Objekt. Mithin folgt nicht im geringſten, daß das, was ſeine Geſtalt verändert, keine Beſchaffenheit des Objekts, und daß ihm ſein Bild nicht ähnlich ſey. Was aber die Wärme betrift, ſo fühlen wir, wenn unſre Hand ſehr heiß iſt, laues Waſſer gar nicht. Die Wärme unſrer Hand wird viel dadurch noch abgekühlt, und das Waſſer ſcheint uns kalt zu ſeyn. Salzwaſſer aus dem baltiſchen Meer, wenn man es mit anderm Waſſer aus dem portugieſiſchen vermiſchen wollte, würde das Salzartige des letzteren ungemein mildern; obgleich das erſtere ſeiner Natur nach geſalzen iſt.

So kann man füglich ſagen, daß das Waſſer in einem Bade warm ſey, ob es gleich einem andern kalt ſcheint; daß der Honig ſüß, das Silbergeld weiß ſey, wenn auch mancher Kranke den Honig bitter findet, und das Geld gelb ſiehet. Denn man richtet ſich bey dem Namen, den man einem Dinge giebt, gemeiniglich nach den Beobachtungen, die man davon macht. Mithin behält es immer ſeine Richtig-

keit.

keit. Wenn unſre ſinnliche Organen, und das Gehirn ſo beſchaffen ſind, wie ſie ſeyn ſollen, ſo ſind die innerlichen Bewegungen und die Ideen, welche ſie der Seele repräſentiren, den Bewegungen des Objekts, die die Farbe, den Schmerz u. ſ. w. verurſachen, gleich. Oder; (welches eine und dieſelbe Sache iſt), ſo drücken ſie ſolche in einem ziemlich genauen Verhältniß aus; ob wir gleich dies Verhältniß nicht deutlich unterſcheiden können, da wir die Menge der kleinen Eindrücke weder in unſrer Seele, noch in unſerm Körper, noch in den äuſſerlichen uns umgebenden Dingen genau unterſcheiden können.

Philalethes. §. 24. Wir betrachten die Eigenſchaften der Sonne, das Wachs zu bleichen, und zu ſchmelzen, und den Koth zu verhärten, nicht als bloſſe Kräfte ſchlechthin, ohne uns in der Sonne ſelbſt etwas zu denken, was dem Weiſſen, oder dem Weichen, oder dem Harten ähnlich wäre; ſondern wir halten die Wärme und das Licht für wirkliche Beſchaffenheiten der Sonne. Da doch, wenn man die Sache genau überlegt, die Eigenſchaften des Lichts und der Wärme, welche Empfindungen in mir ſind, wenn mich die Sonne erwärmt und beſcheint, auf keine andre Art in der Sonne ſind, als die im Wachſe vorgegangne Veränderungen, wenn es gebleichet oder geſchmolzen iſt.

Theophilus. Manche Gelehrte haben dieſe Theorie ſo weit treiben wollen, daß ſie geglaubt haben, wenn jemand die Sonne wirklich berühren könnte, ſo würde er ſie gar nicht warm finden. Die nachgemachte Sonne in dem Fokus eines Spiegels oder Brennglaſes widerlegt dieſen Irthum ſogleich.

Was die Vergleichung der Kraft zu erhitzen, mit der Kraft zu ſchmelzen betrift; ſo getraue ich mich zu behaupten, daß das geſchmolzene oder gebleichte Wachs, wenn es Empfindung hätte, etwas empfinden würde, was der aus der Sonnenhitze entſtehenden Empfindung nahe käme, daß es alsdann ſogar ſagen würde, wenn es reden könnte, die

Sonne

Sonne ſeye warm, nicht, weil ſeine weiſſe Farbe der Sonne ähnlich wäre, (denn ſonſt würde die braune Farbe des Geſichts, welches die Sonne verbrannt hat, ihr auch gleichen), ſondern, weil in dem Wachſe Bewegungen ſind, die mit den Bewegungen, die die Sonne verurſacht, in Beziehung ſtehen. Die weiſſe Farbe des Wachſes könnte eine andre Urſache haben, nur die Bewegungen, denen es ausgeſetzt war, da es die weiſſe Farbe von der Sonne erhielt, können aus keiner andern Urſache entſtehn.

Neuntes Hauptſtück.

Von der Perception.

Philalethes.

§. 1. Wir kommen nun zu den Ideen, die aus dem Ueberdenken entſtehn, insbeſondre.

Die **Empfindung** iſt die erſte Kraft der Seele, die mit unſern Begriffen beſchäftigt iſt; und der erſte und einfachſte Begrif, den wir vom Ueberdenken bekommen. Das **Denken** bedeutet zum öftern die Wirkung der Seele bey ihren eigenen Begriffen, dadurch ſie ſich thätig beweiſet, wenn ſie eine Sache mit einem gewiſſen Grad einer freiwilligen Aufmerkſamkeit betrachtet. Bey der **Empfindung** an und vor ſich ſelbſt betrachtet, verhält ſie ſich größtentheils bloß leidend; und was ſie empfindet, das muß ſie auch nothwendigerweiſe empfinden.

Theophilus. Man kann den Thieren mit allem Rechte Empfindung zuſchreiben, ohne daß man ihnen deshalb das Denken, oder die Reflektion über das eigentliche Objekt deſſelben einzuräumen nöthig hat. Auf gleiche Weiſe liegen ſehr viele kleine Perceptionen in uns, deren wir uns aber in unſerm gegenwärtigen Zuſtande nicht be-

bewußt ſind. Wir könnten uns freilich derſelben bewußt ſeyn, und ſie überdenken, wenn ihre groſſe Anzahl die Aufmerkſamkeit unſrer Seele nicht ſo oft auf andere Gegenſtände hinrichtete, und wenn keine ſtärkere ſie auslöſchten oder verdunkelten.

Philalethes. §. 4. Wem ſollte es unbekannt ſeyn, daß der Geiſt, wenn er auf gewiſſe Objekte hingerichtet iſt, und ſie mit unverwandter Aufmerkſamkeit beſchauet, auf die Eindrücke nicht Acht hat, die manche Körper auf den Organ des Gehöres machen. Dieſer Eindruck kann wirklich ſtark genug ſeyn; da ihn aber die Seele nicht gewahr wird, ſo kann ſie auch keine Perception von ihm haben.

Apperception und Perception ſind von einander verſchieden.

Theophilus. Ich würde zwiſchen dem **Empfinden**, und dem **Bewußtſeyn** einen Unterſchied machen. Die **Perception** des Lichtes oder der Farbe, zum Beiſpiel, deren wir uns bewußt ſind, iſt aus einer Menge kleiner Perceptionen, deren wir uns nicht bewußt ſind, zuſammengeſetzt. Ein Geräuſch, das wir empfinden, worauf wir aber nicht achten, wird durch einen geringen Zuwachs, oder Vermehrung **bewußtbar** (apperceptible). Denn, wenn das, was vorher erfolgt, auf die Seele keine Wirkungen machte, ſo würde weder dieſer unbedeutende Zuſatz, und noch weniger das Ganze auf ſie wirken. Ich will indeſſen hiervon abbrechen, da ich im zweiten Hauptſtück dieſes Buches §. 11. 12. und 15. dieſe Materie ſchon berühret habe.

Philalethes. §. 8. Wir haben hierbey noch zu bemerken, daß die Ideen, die wir vermittelſt der ſinnlichen Empfindung bekommen, bey erwachſenen Perſonen ſehr oft durch die Urtheilskraft geändert werden, ohne daß man ſich deſſen bewußt iſt. Wenn wir eine Kugel von einerley Farbe anſehen, ſo iſt die unſrer Seele davon eingedrückte Idee ein platter, und auf verſchiedene Wei-

ſe

ſe ſchattirter Zirkel, der uns in verſchiedenen Graden des Lichtes und Glanzes in das Auge fällt. Da wir aber gewohnt ſind, die Erſcheinungen der Körper, und die aus dem Zurückwerfen des Lichtes entſtehenden Veränderungen nach den Figuren ihrer Oberflächen zu beurtheilen; ſo macht die Urtheilskraft die Erſcheinungen derſelben zu ihren wahren Urſachen.

Die Ideen, die aus ſinnlichen Empfindungen entſtehen, werden von der Urtheilskraft der Seele merklich verändert.

Theophilus. Das iſt ganz richtig. Daher täuſchen uns auch die Mahler mit ihrer ins weite gehenden perſpektiviſchen Ausſicht. Sind die Extremitäten der Körper platt, ſo laſſen ſie ſich ohne Schatten, und blos durch das Contour abbilden. Es entſtehen dann allerdings nur ganz einfache Mahlereien nach chineſiſcher Art, ſie haben aber mehr Proportion als jene. Auf eben die Art pflegt man auch die Medaillen zu zeichnen, damit der, welcher ſie zeichnet, die der Antike ganz eigenthümliche Züge deſto genauer abkopiren könne. Indeſſen läßt ſich ohne Hülfe des Schattens das Inwendige des Cirkels von dem Innren einer in dieſem Cirkel eingeſchränkten ſphäriſchen Fläche durch die Zeichnung nicht unterſcheiden; weil einem ſo wohl, als dem andern bey der groſſen Verſchiedenheit, die nicht unbemerkt bleiben muß, merklich ſich unterſcheidende Züge und Punkte fehlen. Herr von **Argnes** hat über die Stärke der Farbe und des Schattens eigene Vorſchriften gegeben.

Oft hält man die Wirkung für die Urſache;

Wir irren uns alſo auf eine doppelte Art, ſo oft uns ein Gemählde täuſchet. **Einmal** halten wir die Wirkung für die Urſache, und bilden uns, gleich einem Hunde, der gegen den Spiegel losbellet, ein, die Urſache des Bildes unmittelbar zu ſehen. Eigentlich ſehen wir nichts weiter, als das Bild, und werden blos von den Strahlen afficirt. Da nun die Lichtſtrahlen einige Zeit bedürfen, (wenn ſie auch noch ſo klein ſeyn ſollte), ſo kann in dieſem erfolgten Intervall

vall das Objekt ganz weggeſchaft worden ſeyn, ſo daß es alsdann, wenn der Lichtſtrahl ins Auge fällt, gar nicht mehr da iſt. Ein Objekt aber, das nicht iſt, kann auch dem Geſichte nicht mehr gegenwärtig ſeyn.

Oder vermiſcht die Urſachen mit einander.

Hiernächſt irren wir uns auch darinnen, daß wir eine Urſache mit der andern verwechſeln. So glauben wir, daß etwas wirklich ein Körper ſey, was doch eigentlich nichts anders, als ein bloſſes Gemälde iſt, und bringen jedesmal entweder eine **Metapher** oder eine **Metonymie** in unſre Urtheile: denn die rhetoriſchen Figuren können auch **Sophismen** werden, wenn man ſie unrecht gebrauchet.

Eine ſolche Vermiſchung der Wirkung und der Urſache, ſie mag nun die wahre oder eine erdichtete ſeyn, hat noch bey andern Gelegenheiten auf unſre Urtheile **Einfluß**. Wenn wir, zum Beiſpiel, unſern Körper, oder das, was uns berührt, fühlen, oder, wenn wir durch einen unmittelbaren phyſiſchen Einfluß unſre Aerme bewegen, ſo glauben wir, daß dies die Verbindung der Seele mit dem Körper beſtimme; da wir doch nichts anders, als was wirklich in uns ſelbſt vorgehet, fühlen und verändern.

Philalethes. Ich werde Ihnen bey dieſer Gelegenheit ein Problem vorlegen, welches Herr **Molineux**, ein Mann, der ſeine Zeit ſo fruchtbar zur Erhöhung und Vermehrung der Wiſſenſchaften anwendet, dem Herrn **Locke** mitgetheilt hat. Hier ſind ſeine eigene Worte.

„Wir wollen uns einen blindgebornen, aber nunmehro erwachſenen Menſchen gedenken. Dieſen hätte man „durchs Fühlen einen Würfel und eine Kugel, beyde von „einerley Metall, und faſt von gleicher Gröſſe unterſcheiden gelehrt, ſo daß, wenn er den einen, oder den andern „Körper befühlet, er ſagen kann, welches der Würfel, „und welches die Kugel ſey. Wir wollen weiter ſetzen, der „Würfel, und die Kugel werden auf einen Tiſch gelegt und „der Blinde würde ſehend gemacht. Hier frägt ſichs, ob

„er

„er dieſelben wohl, ehe er ſie anfühlet, durchs Geſicht un„terſcheiden und ſagen könne, welches die Kugel, und wel„ches der Würfel ſey?„

Ich wünſche, und erſuche Sie, daß Sie mir hierüber Ihre Meinung ſagen.

Ein Blindgebohrner, der die Figur einer Kugel, und eines Würfels nur durchs Gefühl kennet, wird ſie wenn er ſie ſieht, von einander unterſcheiden können.

Theophilus. Der Fall iſt allerdings merkwürdig. Könnte ich mir mehr Muſſe nehmen, ſo, glaube ich, würde die Beantwortung Ihrer mir deshalb vorgelegten Aufgabe gründlicher ausfallen, als ſie nunmehro ausfallen wird. Indeſſen will ich einen Verſuch machen, was ich Ihnen ſogleich, und aus dem Stegereif darauf antworten kann. Vorausgeſetzt, der blinde wiſſe, daß die zwey Figuren die er ſieht, ein Würfel und eine Kugel ſind, ſo wird er ſie von einander unterſcheiden, und, ohne ſie anzufühlen, ſagen können, **dies iſt die Kugel, und jenes iſt der Würfel.**

Ich fürchte, daß Sie zu denen gehören, die dem Herrn **Molinaux** unrichtig geantwortet haben. Denn er bemerkt in dem Schreiben, welches dieſe Aufgabe enthält, daß, da er ſie bey Gelegenheit des vom Herrn **Locke** herausgekommenen Verſuchs über **den menſchlichen Verſtand** verſchiedenen ſehr einſichtsvollen und tiefſinnigen Gelehrten vorgelegt, kaum einer derſelben ihm ſo geantwortet habe, als er es wünſchte, und daß dieſe Gelehrten, ſo bald ſie ſeine Gründe gegen ihre Auflöſung erwogen, ſämtlich ihren Irrthum eingeſehen hätten.

Er beantwortet dieſe Frage mit **Nein.** „Denn ſagt „er, obgleich dieſer blinde Menſch durch die Erfahrung „gelernt hat, wie ſich eine Kugel, und wie ſich ein Wür„fel angreift, ſo hat er es doch noch nicht aus der Erfah„rung, daß das, was ſein Gefühl auf dieſe, oder auf eine „andre Art rührt, ihm auch ſo, oder ſo in die Augen fallen „müſſe; oder daß die hervorſtehende Ecke an dem Würfel,

„von

„von welchem ſeine Hand ungleich gedruckt wird, ſeinen Au„gen ſo erſcheinen werde, wie ſie ſich an dem Würfel zeiget.„

Der Verfaſſer des Verſuchs erklärt ſich für eben dieſe Meinung.

Theophilus. Vielleicht ſind Herr **Molineux** und der Verfaſſer **der Verſuche** von meiner Meinung nicht ſo weit entfernt, als es ſcheint, und die zur Beſtättigung ihrer Meinung in dem erſten Brief angezeigten Gründe, wodurch er ſo viele Gelehrte ihres Irthums überführt, ſind in dem zweiten mit gutem Bedacht unterdrückt, und dem Leſer zu weiterm Nachdenken Gelegenheit zu geben.

So bald Sie meine Antwort nur einigermaſſen mit Nachdenken und Unpartheylichkeit beurtheilen, und abwägen wollen; ſo werden Sie finden, daß die in derſelben feſtgeſetzte Bedingung als ein weſentliches Stück des Problems ſelbſt angeſehen werden kann. Sie beſteht darin, daß es blos auf das Unterſcheiden ankomme, und daß der Blinde wiſſe, daß die zwey Körper, die er von einander unterſcheiden ſoll, wirklich da ſind, daß dies der Würfel, und jenes die Kugel zu ſeyn ſcheine.

In dieſem Falle ſcheint es mir auſſer allem Zweifel geſetzt zu ſeyn, daß der Blindgeborne, nachdem er wieder ſehend geworden war, die Kugel und den Würfel durch Principia der Vernunft, die er mit denen verband, nach welchen ihm vorhero ſein Gefühl zu einer ſinnlichen Kenntniß derſelben verhalf, unterſcheiden konnte. Ich beſtimme anjetzt ganz und gar nicht, was er würde gethan haben, wenn er von der Neuheit der Sache hingeriſſen, oder zu wenig an Folgerungen gewöhnt, auf einmal und ganz unvermuthet um ſeine Entſcheidung befragt worden wäre. Ich beweiſe meine Meinung dadurch, daß eine Kugel keine hervorragende und von ihr verſchiedene Ecken, und keine Winkel hat, ſondern daß alles auf derſelben glatt und gleich iſt; – da wir hingegen beym Würfel acht von einander verſchiedene Ecken bemerken.

Könnten wir die Figuren nicht auf dieſe Art von einander unterſcheiden, ſo könnte auch kein Blinder die Anfangsgründe der Geometrie durchs Gefühl erlernen. Die Erfahrung lehrt uns aber, daß Blindgeborne ſie erlernen können, daß ſie auch immer die erſten Anfangsgründe der natürlichen wiſſen; ja daß man ſie ſehr oft ohne das Gefühl, durchs bloſſe Anſehen erlerne, wie es ein Paraliticus oder ein andrer Menſch thun muß der nicht fühlen kann noch darf. Dieſe Geometrie beider, des Blinden oder des Paralitikus muß am Ende auf gleichen Grundſätzen beruhen, ob ſie gleich verſchiedene Bilder hat. Hieraus läßt ſich beiläuftig beurtheilen, wie ſorgfältig wir die Bilder von den Ideen im eigentlichen und ſtrengen Verſtande genommen, in welchem ſie die Erklärungen ausmachen, unterſcheiden müſſen.

Blinde Perſonen können die Geometrie erlernen.

Man müſte die Ideen eines Blindgebornen unterſuchen.

Es wäre allerdings von groſſem Nutzen, und würde auch anmuthig ſeyn, die Ideen eines Blindgebornen zu unterſuchen, und die Schilderungen, die er von den Figuren macht, anzuhören. Er kann ſogar die Optik verſtehen, in ſo fern ſie nemlich von deutlichen und mathematiſchen Ideen abhängt, ob er gleich niemals ſo weit kommen wird, daß er ſich von dem Licht und den Farben die gehörigen Vorſtellungen machen ſollte. Daher antwortete einſtmals ein Blindgeborner, der den optiſchen Vorleſungen beigewohnt hatte, auf die Frage, was er ſich dann von dem Lichte für Begriffe mache, **daß es etwas angenehmes, ohngefähr wie der Zucker ſeyn müſſe.**

Ein Blinder kann ſogar in gewiſſem Sinn die Optik erlernen.

Man müſte gleichfals die Begriffe der taub und ſtumm gebornen Leute unterſuchen.

Eben ſo intereſſant wäre die Unterſuchung was ein ſtumm und taub geborner Menſch von den Dingen, die keine Figur haben, ſich für Begriffe mache. Da wir dieſelben gewöhnlicherweiſe mit Worten ausdrucken können; ſo wird er ſie ſich auf eine von der unſrigen ganz verſchiedene Art vorſtellen, ob ſie gleich im Grunde eben ſo gut iſt, als

die,

die, deren wir uns bedienen; – gerade wie die Buchſtaben der Chineſer, die auch ein tauber Menſch erfunden haben könnte, bey aller ihrer Verſchiedenheit von unſerm A. B. C. doch eben dieſelben Dienſte thun. Ich habe von einem groſſen Fürſten gehört, daß ein taub und ſtumm geborner in **Paris** endlich ſein Gehör wieder erlangt habe, daß er anjezt ſogar franzöſich gelernt, und daß er über die Begriffe, die er in ſeinem vorigen Zuſtande gehabt, und über die ſchleunige Veränderung derſelben bey erlangtem Gehör ſehr viel ſeltſames erzählet habe.

Dergleichen taub und ſtumm geborne können wirklich mehr leiſten, als man denken ſollte. Als der lezte Graf in **Oldenburg** regierte, befand ſich daſelbſt ein ſolcher Menſch, der ein ſehr geſchickter Mahler war, und ſich ſonſt überhaupt ſehr vernünftig aufführte. Ein gelehrter Mann aus Bretagne erzählte mir einſtmals, daß ungefehr im Jahre 1690 zu Blainville, einem dem Herzoge von Rohan zugehörigen, und 10 Meilen von Nantes gelegenem Orte, ein armer Mann auſſer der Stadt in einer elenden Hütte gewohnt habe. Dieſer war ſtumm und taub gebohren, trug Briefe und andre Sachen in die Stadt, und konnte vermittelſt gewiſſer Zeichen, die man ihn lehrte, alle Häuſer dererjenigen finden, wo man ihn hinſchickte, zum Unglück wurde dieſer arme Menſch noch blind, und trug dem ohngeachtet noch immer Briefe und andere Dinge in die Stadt, wenn man ihm nur durch das Gefühl den Ort anzeigte, wo er ſie abgeben ſollte. Er hatte ſich in ſeiner Hütte von der Thüre an bis an dem Ort, wo er zu ſitzen pflegte, ein Bret machen laſſen, auf welchem er durch die Erſchütterung deſſelben beurtheilen konnte, ob ein Fremder zu ihm käme. Es iſt immer ſehr traurig, daß man ſich um dergleichen Leute nicht hinlänglich genug bekümmert. Sonſt könnte man zum Beiſpiel von dem eben angeführten Menſchen, wenn er auch nicht mehr leben ſollte, doch von ſeinen Bekannten vieles hö-

Ein Beiſpiel eines taub und ſtumm gebornen, und hernach auch blind gewordenen Menſchen, der dem ohngeachtet das ihm aufgetragene Amt eines Briefboten verrichtete.

ren, was ihm zu nächſt angienge, und uns von den Geſe-
tzen, nach welchen er gedacht hat, belehren könnte *).

Um aber wieder auf den Blindgebornen, der mit einmal wieder zu ſehen anfing, zurück zu kommen, ſo würde ich auf die vorgelegte Frage, ob er eine Kugel und einen Würfel, wenn er ſie ſähe, aber nicht befühlte, unterſcheiden könnte, antworten, daß er ſie recht gut würde unterſcheiden können, ſo bald ihm nur jemand verſicherte, daß dieſe oder jene Vorſtellung und Vermuthung, die er ſich von ihnen macht, auf die Kugel oder auf den Würfel paſſe. Wenn hingegen keine ſolche Anweiſung vorangehet, ſo kann es

*) Der groſſe Rechtsgelehrte Crell, kann unter andern auch hier zum Beiſpiel dienen. Er verfaßte Gutachten und Urtheile, ob er gleich völlig blind war, nachdem er ſich von ſeinen Bedienten die Akten hatte vorleſen laſſen.

Herr Hommel gedenkt in ſeiner Litteratur des alten Nicaſius von Voerda, der in ſeinem dritten Jahre blind geworden, und demohnerachtet die Doktorwürde in der Theologie und in der Rechtsgelehrſamkeit erhalten, viel geſchrieben habe, und endlich gar Prieſter geworden ſey. Er ſtarb 1491.

Im Jahr 1773. ſahe ich einen gewiſſen Edelmann, der ſo blind war, daß er faſt nichts ſehen, und demohnerachtet mahlen konnte.

Die Tochter des verſtorbenen Rektor Dappert in Stendal war blind gebohren, und konnte nicht nur aus den Fiſchen alle Gräten ausmachen, ſondern verfertigte auch die feinſte und künſtlichſte Filetarbeit.

Hier in der Charite' zu Berlin lebt noch jetzt ein Pferdeknecht, der ſtockblind iſt, und demohnerachtet alle Verrichtungen im Stall über ſich nimmt. Er hat ein ſo groſſes und weites Gedächtniß, daß er, wie ich dann ſelbſt hievon die Probe gemacht habe, eine ganze Predigt in einem ſo hohen Grade auswendig behalten konnte, daß faſt nicht ein Wort davon fehlte.

So erſetzt die Natur allemal das, was ſie auf der einen Seite vergeſſen zu haben ſcheint, auf der andern deſto reichlicher wieder.

Anm. des Ueberſ.

es ihm nicht einmal einfallen, daß die verſchiedenen Abbildungen, die ſich davon in ſeinen Augen gemacht haben, und die eben ſo gut von einer andern Abbildung auf dem Tiſch herkommen konnten, gewiſſe Körper vorſtellten. Er wird ſich hiervon nicht eher überzeugen, als bis er ſie beide durchs Gefühl unterſchieden hat, oder bis er nach Anleitung ſeiner optiſchen Kenntniſſe durch das Licht und den Schatten gewahr wird, daß etwas die Stralen dieſer Körper aufhalte, und daß dies nichts anders ſeyn könne, als was er ehemals durch das Gefühl bemerkte. Und hierauf wird er alsdann fallen, wenn man die Kugel ſowohl als den Würfel auf dem Tiſch herumrollet, ſo daß dieſe Körper nach ihrer mannigfaltigen Bewegung Licht und Schatten abändern; oder wenn das Licht, welches dieſe beide in ihrer Ruhe bleibenden Körper helle macht, fortrückt, oder wenn ſeine Augen eine andere Lage bekommen.

Durch dieſe Mittel können wir ein Gemälde, oder eine perſpektiviſche Ausſicht, die uns einen Köper vorſtellt, von dem Körper ſelbſt unterſcheiden.

Philalethes. §. 11. Wir wollen die **Perception im allgemeinen** betrachten. Sie ſcheint mir das zu ſeyn, was die Thiere von den niedrigeren Gattungen der Geſchöpfe unterſcheidet.

Die Pflanzen haben Perceptionen, welche von ihrem Mechanismus abhängen.

Theophilus. Ich bin gar nicht abgeneigt, auch den Pflanzen *) Perception und Begierden einzuräumen. Die Analogie zwiſchen Pflanzen und Thieren iſt zu groß, als daß man dies in Zweifel ziehen könnte; und wenn die Vegetabilien eine Seele haben, wie das die gemei-

*) Dies iſt eine der ſchwerſten Fragen in der ganzen Philoſophie, deren Antwort uns von der Natur zurückzuhalten zu ſeyn ſcheint. Indeſſen glaube ich, wie andere Philoſophen in ähnlichen Fällen gethan haben, es werde ſich noch jemand finden, der uns dieſes Wunder erkläre. Die Beobachtungen, die man neuerer Zeiten als das Materiale der Phyſik

ne Meinung iſt, ſo kann man ihnen auch die Perception nicht abſprechen. Indeſſen erkläre ich alle Veränderungen der

Phyſik anzuſehen angefangen hat, geben mir auch hiezu einen guten Grund dies zu glauben. Man fängt von dem Einfachen an, und gehet auf das immer zuſammengeſetztere fort. Wird hier keine Sproſſe überſtiegen, ſind die erſten Beobachtungen, die man vornimmt ſchlechterdings die erſten: ſo wird man auch endlich dieſes Wunderwerk entdecken. Bonnet hat in ſeiner Betrachtung über die Natur und in ſeinen Betrachtungen über die organiſirten Körper, die Herr Götze mit ſchönen Anmerkungen bereichert hat, einen Weg gewieſen, und die Ehre, der vortreflichſte Beobachter zu ſeyn, wird ihm niemand ſtreitig machen, geſetzt auch, daß ſchon andere den Weg vorgeſchlagen hätten. Nun etwas von der berührten Frage. Nach der eben angezeigten Methode muß ich alſo von unten anfangen, das wäre mit den Elementen der Körper. Seit Leibnizens Zeiten hat man ihnen eine Perception zugeſchrieben, (ich nehme das Wort, wie es Leibniz nimmt, und, wie ich ſolches in einer vorhergehenden Anmerkung erklärt habe), damit hat man dann allerdings ſchon etwas gewonnen. Hieraus folgt, daß, je mehrere Elemente zuſammengeſetzet werden, und von je verſchiedener Art ſie ſind, deſto mehrere und verſchiedenere Perceptionen auch in einem ſolchen Dinge ſeyn müſſen. Das Mineralreich ſteht alſo ſchon viele Sproſſen weiter herauf, und noch höher ſteht das Pflanzenreich. Wenn wir das letztere betrachten: ſo nehmen wir wiederum nicht allein eine ungemeine Mannigfaltigkeit wahr: ſondern wir ſehen auch, daß, je zuſammengeſetzter ſie ſind, deſto mehr nähern ſie ſich dem Thierreiche. Weil uns nun die zuſammengeſetzten Dinge mehrere Merkmale zeigen, ſo iſt es auch leichter, ſie in einem höhern Grade kennen zu lernen. Es würde aber der eben gedachten Methode entgegen ſeyn, wenn man nun in dieſen den Grund dieſer Verſchiedenheit ſo annehmen wollte, als wenn ſie gleichſam erſt mit ihnen zu exiſtiren anfienge. Es iſt dieſes vielmehr nur eine bloſſe Entwickelung.

Nun wollen wir einen Sprung auf die Mimoſa thun. Dieſe furchtſame, oder empfindliche Pflanze, flieht die Hand, welche ſich ihr nähert; ſie kriecht ſchnell zuſammen, und dieſe Bewegung ſcheint, wegen der Aehnlichkeit mit dem, was in Thieren vorgeht, dieſe Pflanze zu demjenigen Gliede zu machen, welches das Gewächsreich mit dem Thierreiche verknüpfen. Der Uebergang iſt alſo hier gar nicht

der Pflanzen und der Thiere, ich nehme ihre erſte Bildung aus, lediglich aus ihrem Mechanismus. So iſt der Mechanismus an einer jeden **ſenſitiven** Bewegung der Pflanze Schuld; und ich kann es gar nicht billigen, wenn man bey der Erklärung der einzelnen Phänomenen der Pflanzen zu einer **Seele** ſeine Zuflucht nehmen will.

Philalethes. §. 14. Ich bin ſelbſt der Meinung, daß ſich bey dieſer Art von Thieren, als die Meerſchnecken und die Auſtern ſind, eine geringe und ſchwache Empfindung finde, dadurch ſie von andern Geſchöpfen, die ganz und gar nichts empfinden, unterſchieden werden. Zu viele und zu lebhafte Senſationen würden nur ein ſolches Thier hindern, ſich von einem Orte zum andern zu begeben, da es ſtets an dem Orte liegen muß, wo es von ohngefehr hingekommen und wo es keinen Zufluß von kalten oder warmen, von reinen oder unreinen Waſſer, ſo wie es trift, haben kann.

Die Perceptionen der Menſchen ſind mit der Reflektion vergeſellſchaftet.

Theophilus. Auch von den Pflanzen würde ich dieſes behaupten. Was aber den Menſchen betrift, ſo ſind ſeine Perceptionen mit dem Vermögen zu reflektiren verbunden, welches allemal in eine wirkliche Handlung übergeht, ſo bald er hierzu Gelegenheit hat. So bald er aber in einen Zuſtand der Schlafſucht geräth, wo er beinahe alles Empfindniß verliert; ſo hört das Ueberdenken und das Bewußtſeyn auf. Die angebornen Fähigkeiten, und die erlang-

nicht mehr groß, vielleicht giebt es Pflanzen, die noch näher an das Thierreich gränzen. Hieraus würde alſo folgen, daß nichts lebloſes in der ganzen Natur ſey, und daß die nach und nach zu geſchehene Entwickelung, ſelbſt die Elemente immer näher an die höchſte Staffel denkender endlicher Dinge erheben könne. Die noch nicht ſo ſehr geſchehene Entwickelung würde alſo nur den Unterſchied der Seelen der Pflanzen und der Thiere beſtimmen. Und ſo weiter herunter. Man leſe die fürtrefliche Abhandlung des Herrn Doktor Reimarus in Hamburg über die Pflanzenthiere nach.

Anm. des Ueberſ.

langten Härtigkeiten, ſelbſt die Eindrücke, die dieſer Menſch in dieſem Zuſtande erhält, hören keinesweges auf, und werden noch viel weniger unterdrückt, und ausgelöſcht, wenn man ſie auch vergeſſen ſollte. Sie werden vielmehr ihren gewöhnlichen Gang fortgehen, um einmal durch anſehnliche Wirkungen ihr Daſeyn anzuzeigen. Nichts iſt in der Natur ohne Nutzen; die größte Verwirrung eilt ihrer Entwickelung zur Ordnung entgegen; die Thiere, ſo traurig auch jezt der Zuſtand, worinn ihnen die Vernunft fehlt, ſeyn mag, werden niemal zu aufgeklärteren Perceptionen ſich empor ſchwingen *); und da die einfachen Subſtanzen unaufhörlich dauern, ſo wäre es thöricht, die Ewigkeit nach wenigen Jahren berechnen zu wollen.

Das zehnte Hauptſtück.

Von der Behaltungskraft.

Philalethes.

§. 1. und 2. Die zweite Kraft der Seele, vermittelſt deren ſie zur Erkänntniß der Dinge weiter fortgeht, als durch die bloſſe Perception, iſt die, welche ich die **Behaltung** derjenigen einfachen Begriffe nenne, die ſie von der ſinnlichen Empfindung, oder dem Ueberdenken empfangen hat. Dies geſchieht auf eine **doppelte** Weiſe, **Einmal**, wenn die Seele den Begrif, der in ſie herein gebracht iſt, auf einige Zeit gegenwärtig erhält, welches ich die **Beſchauung** nenne. **Hiernächſt**, wenn wir die Begriffe in unſrer Seele gleichſam wieder erwecken, welche nach geſchehenem Eindrucke verſchwunden, und gleichſam auf die Seite

*) Ein ſchöner Gedanke, den auch Paulus in der merkwürdigen Stelle Röm. 8, 19. von dem ſehnlichen Harren der Creatur nach ihrer Auflöſung zu beſtätigen ſcheint.
Anm. des Ueberſ.

Seite gelegt ſind. Dieſes nenne ich das **Gedächtniß** *).

Theophilus. Wir behalten und beſchauen auch die angebornen Kenntniſſe; ja zum öftern können wir nicht einmal das Angeborne von dem Erlangten unterſcheiden. So giebt es auch eine gewiſſe Perception der Bilder, die ſich **entweder** ſchon in uns befunden haben, **oder** die erſt in uns entſtehen.

Philalethes. §. 2. Nach unſrer Meinung hören dieſe Bilder, oder dieſe Ideen ſogleich auf würklich zu ſeyn, wenn wir uns ihrer nicht mehr würklich bewußt ſind. Wenn

*) Dieſe Eintheilung iſt nicht neu. Ariſtoteles unterſcheidet bereits μνησω und αναμνησω von einander. Jenes könnte die Beſchauung, und dieſes das eigentliche Wiedererinnern ehemals gehabter Ideen bezeichnen. Alsdann wären die zwey weſentlichen Erforderniſſe zum Gedächtniß da. Nur iſt es Schade, daß Locke, ſo wie viel andere ſonſt berühmte Philoſophen das Gedächtniß mit der Einbildungskraft vermiſchen, und die Wirkungen der letzteren in das Gebiet des erſteren herübertragen. Locke vermiſcht es offenbar mit jener, wenn er hinzuſetzt: „dieſes thun wir, wenn wir uns „die Wärme oder das Licht, das Gelbe, oder das Süſſe vor„ſtellen, nachdem das Objekt nicht mehr zugegen iſt.„ Malebranche verwechſelt es gleichfalls mit der Einbildungskraft, wenn er es durch die Leichtigkeit der Fibern erkläret, die Eindrücke der Körper von neuem zu empfangen. Helvetius bauet auf ſeine unrichtige Theorie, nach der er alle Seelenkräfte auf Empfindung zurückführet, eine eben ſo unrichtige Erklärung des Gedächtniſſes auf. Selbſt Gerard ſpielt mit dem Wort Empfindung, indem er auch das innre Bewußtſeyn darunter verſteht, durch welches wir die Veränderungen unſrer eigenen Seele wahrnehmen, und alſo die Erklärung des Gedächtniſſes unverſtändlich macht.

Fürtrefliche Bemerkungen über die Natur deſſelben liefert Huart in der Prüfung der Köpfe, und Bonnet in ſeiner Analyſe der Seelenkräfte. Demohnerachtet aber fehlt uns noch immer eine fruchtbare Unterſuchung über die verſchiedene Wirkungen des Gedächtniſſes nach Beſchaffenheit der Objekte.

Anm. des Ueberſ.

man folglich ſagt, die Seele habe gewiſſe Ideen in dem Gedächtniß, gleichſam als in einer Vorrathskammer zurük-behalten, ſo will das nur ſo viel ſagen, daß die Seele bey gewiſſen Gelegenheiten das Vermögen beſitze, die ſchon gehabten Perceptionen, mit einem ſolchen Empfindniß wieder zu erneuern, wodurch ſie ſich völlig überzeugen kann, daß ſie wirklich dieſe Art von Perceptionen gehabt haben.

Theophilus. Wenn die Ideen nicht anders, als Formen, oder äuſſere Arten der Gedanken wären; ſo würden ſie mit ihnen zu gleicher Zeit vergehen. Nun ſind ſie aber, wie Sie ſelbſt eingeſtanden haben, die **innren Objekte** derſelben, folglich können ſie auch fortdauren. Es befremdet mich mithin auſſerordentlich, daß Sie immer wieder zu dieſen Fähigkeiten oder Vermögen Ihre Zuflucht nehmen, da Sie ſie doch bey den ſcholaſtiſchen Philoſophen verwarfen.

Man müſte etwas genauer erklären, worinnen eigentlich dieſe Kraft beſtehe, und wie ſie würke. Daraus lieſſe ſich dann erkennen, daß in der Seele ſowohl, als in dem Körper gewiſſe Diſpoſitionen durch die vorhergegangne Eindrükungen gemacht worden, deren wir uns aber nur dann bewußt ſind, wenn das Gedächtniß Gelegenheit findet, ſich ihrer von neuem bewußt zu werden. Bliebe nur von den gehabten Gedanken nichts übrig, wenn man gar nicht mehr an die Gegenſtände, die ſie veranlaßten denkt; ſo lieſſe es ſich unmöglich erklären, wie man ſich derſelben von neuem erinnern könne. Ein bloſſes Vermögen ohne alle weitere Bedingung annehmen, und daraus jenes erklären wollen, hieſſe etwas vorbringen, was man ſelbſt nicht verſtehet, um dadurch eine noch unverſtändlichere Sache zu erklären.

Eilftes Hauptſtück.

Von der Kraft der Seele, die Ideen zu unterſcheiden.

Philalethes.

§. 1. Von der Kraft der Seele, ein Ding von dem andern zu unterſcheiden, hängt die Evidenz und die Gewißheit des gröſten Theiles der Sätze ab, die wir für angeborne Wahrheiten halten.

Theophilus. Ich gebe zu, daß, wenn wir angeborne Wahrheiten denken, und ſie gehörig von einander abſondern wollen. Unterſcheidungskraft darzu gehöre. Deshalb hören ſie aber keinesweges auf, **angeborne** Wahrheiten zu ſeyn.

Philalethes. §. 2. Der **Witz** beſtehet darinn, daß man Begriffe zuſammenbringt, und ſie mit einer Behendigkeit, und angenehmen Veränderung zuſammenſetzt. Die **Beurtheilungskraft** aber beſteht darinnen, daß man die Begriffe, unter denen ſich noch der allergeringſte Unterſchied findet, ſorgfältig unterſcheidet.

Theophilus. Vielleicht gehört beides zu dem Gebiet der **Einbildungskraft**. Die **Beurtheilungskraft** beſteht in der Unterſuchung und Prüfung der verſchiedenen Sätze nach den Regeln der Vernunft.

Philalethes. Ich verwerfe den Unterſchied unter Witz und Beurtheilungskraft nicht im geringſten. Zuweilen iſt es ſogar ein Werk der letzteren, ihn nicht zu ſtark anzuwenden. Es wäre daher eine wirkliche Beleidigung des Witzes und der Phantaſie, wenn man manche Begriffe, welche doch Produkte derſelben ſind, nach den ſtrengen Regeln der Wahrheit und der geſunden Vernunft unterſuchen wollte.

Theo-

Theophilus. Dieſe Bemerkung hat meinen völligen Beifall. Witzige Einfälle und Gedanken müſſen freilich allemal in der geſunden Vernunft gegründet ſeyn. So wenig man aber ein Gemälde zu nahe vors Auge halten muß, eben ſo wenig wird man ſie zu gewiſſenhaft, und zu ängſtlich unterſuchen müſſen.

Der Vater **Bouhours** hat daher in meinen Augen in ſeinem Werk, die **Methode über witzige Schriften vernünftig zu beurtheilen**, mehr als einmal gefehlet. Zum Beiſpiel, wenn er **Lukans** ſehr witzigen Einfall verachtet.

Victrix cauſſa diis placuit, ſed victa Catoni.

Philalethes. §. 4. Eine andere Wirkung der Seele bey ihren Ideen iſt die **Vergleichung** derſelben mit einander, in Anſehung der **Ausdehnung**, der **Grade**, der **Zeit**, des **Orts**, und **einiger andrer** Umſtände. Von dieſer Wirkung ſchreibt ſich alle die groſſe Menge von Begriffen her, welche unter dem Namen der **Beziehung** enthalten ſind.

Die Beziehung iſt allgemeiner, als Vergleichung.

Theophilus. Nach meiner Theorie iſt die **Beziehung** allgemeiner, als die **Vergleichung**. Alle **Beziehungen** ſind entweder eine **Vergleichung**, oder eine **Mitwirkung**. Die erſte Art begreift die **Uebereinſtimmung**, oder die **Nicht-Uebereinſtimmung** in ſich. (Ich nehme dieſe Worte in einem engern Sinn). Unter dieſer iſt abermals die **Aehnlichkeit**, die **Gleichheit**, die **Ungleichheit** begriffen, u. ſ. w. Die andre Art ſchließt eine **wirkliche Verknüpfung** in ſich. Der **Urſache** und der **Wirkung** des **Ganzen** und ſeiner **Theile**, der **Stellung**, und der **Ordnung**.

Philalethes. §. 6. Die Zuſammenſetzung der einfachen Ideen, um aus ihnen zuſammengeſetzte zu machen, iſt gleichfals eine Wirkung, die wir in der Seele beobachten können.

Hier-

Hierzu kann man auch die **Erweiterung der Begriffe** zählen, nach der man Begriffe von einer Art zuſammenſetzt. So entſtehet aus der Zuſammenſetzung verſchiedener Einheiten der Begrif eines Dutzends.

Theophilus. Eine iſt ſo gut zuſammengeſetzt, als die andre. Indeſſen iſt doch die Zuſammenſetzung ähnlicher Ideen einfacher, als die Zuſammenſetzung verſchiedener Begriffe.

Philalethes. §. 7. Eine Hündinn würde junge Füchſe ſäugen, mit ihnen ſpielen, und ſie eben ſo heftig, als ihre junge Hunde lieben, wenn man ſie nur dazu bringen könnte, daß ſie dieſelben ſo lange an ſich ſaugen lieſſe, bis ihre Milch durch ſie gehen könnte. Es ſcheint auch, daß dieſe Thiere, die auf einmal viele Jungen bringen, keine Kenntnis von **der Anzahl** derſelben haben.

Theophilus. Die Liebe der Thiere entſtehet aus einem Vergnügen, welches durch die **Gewohnheit** einen merklichen Zuwachs erhält. Was aber die **Anzahl** im eigentlichen Verſtande betrift, ſo können wir Menſchen die Zahlen der Dinge auch nur durch Geſchick und Kunſt wiſſen, wenn wir uns, um zu zählen, ſolcher Namen, die eine Zahl bedeuten, oder gewiſſer Figuren bedienen, wodurch wir, ohne zu zählen, ſehen können, was etwa fehlen möchte.

Philalethes. §. 10. Die Thiere können keine Begriffe abſondern.

Die Thiere haben keine allgemeine Ideen.

Theophilus. Darin bin ich mit Ihnen einig. Die Thiere unterſcheiden zwar die weiſſe Farbe in dem Schnee ſo wohl, als in der Kreide. Das ſetzt aber noch lange keine Abſtraktion voraus. Hiezu gehört **Beſchauung** des von dem Einzelnen abgeſonderten allgemeinen, folglich die Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten. Dieſe aber fehlt den Thieren ganz und gar. Es iſt eine ſehr richtige Bemerkung, daß ſelbſt diejenigen Thiere, welche reden können, durch die Worte, die ſie ausſpre=

ſprechen, keine allgemeine Jdeen ausdrücken; daß hingegen Menſchen, denen die Sprache fehlet, ſich gewiſſe andre allgemeine Zeichen zu machen im Stande ſind. Es gereicht mir alſo zum groſſen Vergnügen, daß Sie ſowohl [illegible], als auch ſonſt in verſchiedenen Stellen Jhres Werkes den Vorzug der Natur des Menſchen vor der thieriſchen ſo richtig zu beſtimmen wiſſen.

Philalethes. §. 11. Wofern die Thiere wirkliche Begriffe haben, und, wie einige behaupten wollen, keine bloſſe Maſchinen ſind, ſo können wir ihnen unmöglich einen gewiſſen Grad der Vernunft abſprechen. Mir ſcheint es eben ſo ſicher zu ſeyn, daß einige unter ihnen in gewiſſen Fällen ſchlieſſen, als es entſchieden iſt, daß ſie Empfindung haben. Das geſchicht aber nur bey einzelnen Begriffen, ſo wie ſie ſelbige von ihren Sinnen empfangen.

Theophilus. Die Thiere überlaſſen ſich einer Einbildung nach der andern, und urtheilen nach ihren ſchon einmal gehabten Empfindungen. Wenn der Hund den Stock in ſeines Herrn Hand ſieht, ſo fürchtet er, daß der Herr ihn ſchlagen möchte, thut ſehr ängſtlich, und fängt an zu ſchreyen. Haben doch bey ſehr vielen Gelegenheiten Kinder, und andre Menſchen keine andre Denkgeſetze, als die Thiere.

Jn einem weiten Sinn könnte man dies Betragen freilich **Urtheilen** und **Schlieſſen** nennen *). Jch will aber lie-

*) Man verſieht es in Beurtheilung der Thiere allerdings, ſo wie beinahe in allen Unterſuchungen wichtiger Gegenſtände. Entweder räumt man zu wenig ein, oder man ſetzt mehr voraus, als man beweiſen kann. **Plutarch** und **Montagne** auf der einen, und **Carteſius** auf der andern Seite, ſind bey dieſer einzelnen Materie, was die Seele der Thiere betrift, ſehr paſſende Beiſpiele. Jene hält ihrem Verſtand, und ihrer Vernunft in ihren Werken eine witzige und blendende Apologie: und Descartes ſetzt ſie gar zu Maſchinen herunter. Jch habe in meiner deutſchen Ueberſetzung des **Malebranche** (im zweiten Bande, S. 335—337. und 338—342.)

lieber dieſe Kräfte dem Menſchen allein überlaſſen, und den Thieren etwas **Vernunft-artiges**, alſo einige Begriffe, die

342.) einige Beweiſe, welche Descartes und Malebranche zum Behuf ihrer Meinung führen, erwähnt, geprüft, und, wo ich mich nicht irre, auch widerlegt. Daher halte ich mich dabey nicht auf.

Auf der andern Seite macht es aber ſicher eben ſo viel Schwürigkeit, was man nun eigentlich den Thieren zutheilen ſoll. Eine körperliche Empfindung; — oder mit Boullier einen bloſſen Inſtinkt; — oder mit dem Abt Condillac Vernunft und Uebung; — oder mit de la Chambre das denken; — oder eingedrückte Naturbilder und angebohrne Figuren im Gehirn; — oder Erwartung ähnlicher Fälle. Locke ſcheint ſich geirrt zu haben, wenn er aus der wirklichen Exiſtenz der Ideen, und der Ideenreihe in den Thieren auf ihre Vernunft folgert.

Wie wird man alſo zu einiger Gewißheit kommen können?

Ich glaube, daß es bey der ganzen Unterſuchung über die Urſachen deſſen, was wir an den Thieren künſtliches, und ſchönes bemerken, nicht ſowohl auf die Beurtheilung der Wirkungen, als vielmehr auf die Kraft ankommt, welche dieſe einzelne Fakta wirket. Wollte man das Wort Verſtand und Vernunft weniger ſtreng, und einen Theil deſſelben für das Ganze nehmen, ſo könnte man freilich ſagen, die Thiere hätten Vernunft und Verſtand. Erklärt man aber Vernunft durch das Vermögen, den Zuſammenhang der Begriffe und Wahrheiten einzuſehn, ſo ſieht man leicht, daß es den Thieren an dieſem Vermögen fehle.

Wir müſſen nie von dem Entzweck ausgehn, den ein Thier bey Verfertigung ſeines Werkes haben könnte. Es thut zu ſeiner Erhaltung und Wohlfarth das Nöthige, ohne die geringſte Erfahrung zu haben. Die junge Biene iſt kaum aus ihrer Zelle nnd aus der Verwandlung, ſo eilt ſie auch ſchon auf die Blumenbeete, ſaugt den Nektar der Blume, ſammlet ihren Staub, ſchiebt ihn von einem Fuß zum andern bis in die Höhlung der Hinterlenden zuſammen, nimmt beides mit nach Hauſe unb verrichtet ſogleich alles, was die Oekonomie der Bienen erfordert. Ohne Erfahrung kann aber keine Vernunft etwas erfinden.

Man

die nicht blos aus Senſationen entſtehen, einräumen; ſo daß, wenn ſie einmal eine Gedankenreihe gehabt haben, ſie die-

Man ſehe überdem die witzigſten Thiere an, und man wird gleich gewahr werden, daß ſie in vielen Stücken ganz dumm und unwiſſend ſind, blos deshalb, weil ſie nicht abſtrahiren können. Die Affen in Amerika ſetzen ſich freilich um das Feuer herum, wenn die Menſchen weggegangen ſind, um ſich zu erwärmen. Demohnerachtet haben ſie den ſo geringen Grad des Nachdenkens nicht, daß, wenn ſie das Feuer unterhalten wollen, ſie friſche Reiſer herzutragen müßten. Die Henne oder Truthenne hält ein Stück Kreide für ihr Ey, bebrütet es, wendet es um. Hätte ſie das Vermögen zu reflektiren, ſo würde ſie an der Gröſſe der Figur, an der Farbe und Schwere ſogleich erkennen, daß es Kreide und kein Ey ſeyn könne.

Das alles und noch mehr ſolche Beiſpiele laſſen uns ſchwerlich glauben, daß die Thiere Vernunft haben.

Der Verfaſſer des Verſuches über die Pſychologie drückt ſich hierüber folgendergeſtalt aus.

„Bey den Bewegungen der Thiere kommt alles auf „die gegenwärtigen Empfindungen, und den Grad der Stär„ke derſelben an. Es findet ein Vergnügen an dem Gebrau„che, und zwar an einem gewiſſen beſtimmten Gebrauch ſei„ner Organe. Meiſtentheils gründet ſich dies Vergnügen „auf ein Bedürfniß; und dies hat hinwiederum ſeinen Grund „in der Maſchine. Hieraus entſpringen jene Operationen, „welche das Volk bewundert, und der Philoſoph beobach„tet.„

Es iſt allerdings nöthig, bey dem gegenwärtigen Bedürfniſſe eines Thieres den Anfang zu machen, wenn man den Bewegungsgrund finden will, welcher daſſelbe ſo und nicht anders zu handeln beſtimmt. Wie Bonnet glaubt, würde, wenn man dies immer vor Augen hätte, allerdings viele Beobachtungen können gemacht werden, die unſre Neugierde dauerhafter befriedigen würden, als alle die falſchen und eingebildeten Wunder, die man obenhin, und ohne allem Grund annimmt.

Indeſſen, dünkt mich, iſt der bloſſe Inſtinkt nicht hinreichend, die Handlungen der Thiere zu erklären. Der Mechanismus gehört nothwendig dazu, wenn man nicht in der Erklärung ſelbſt Springe machen, und Behauptungen äuſſern

dieſelbe in ähnlichen Fällen wieder erwarten, wenn auch nicht immer die Gründe ſich wieder einſtellen ſollten, die vorher gegenwärtig waren.

Dies iſt gleichfalls bey vielen Menſchen, welche ſich einer uneingeſchränkten Herrſchaft ihrer Sinne überlaſſen, eine Quelle mannichfaltiger Irthümer.

Philalethes. §. 13. **Blödſinnigen** Leuten fehlet es an der Lebhaftigkeit, an der Wirkſamkeit, und an der Bewegung der Denkkräfte, wodurch ſie des Gebrauches ihrer Vernunft beraubt werden. **Wahnwitzige** hingegen ſcheinen zu viel davon zu haben. Meiner Meinung nach haben ſie die Kraft zu ſchlieſſen nicht verloren, ſondern nehmen einige Begriffe, die ſie nicht recht zuſammenſetzen, für Wahrheit an, und irren, ſo wie die, welche aus falſchen Gründen richtig ſchlieſſen. So ſchließt ein Wahnwitziger, wenn er ſich einbildet, König zu ſeyn, ganz richtig, wenn er die Bedienung, die Ehrerbietung, und den Gehorſam verlangt, der einer ſo hohen Perſon zukommt.

Fehler der Blödſinnigen, der Einfältigen, und der Wahnwitzigen.

Theophilus. **Blödſinnige** Leute gebrauchen ihre Vernunft gar nicht. **Einfältige** haben eine gute Beurtheilungskraft, es fehlet ihnen aber an Gegenwart des Geiſtes, und an gehöriger Geſchwindigkeit in der Gedankenreihe. Daher ſind ſie auch überall wenig gelitten, und verachtet; gleich einem Menſchen, der mit vornehmen Perſonen **l'Hombre** ſpielen, und ſich lange beſinnen wollte, welche Par-

äuſſern will, welche ganz ohne allem Grund ſind. Ueberdem ſehe ich auch gar nicht ab, warum man ihnen die innre Empfindung nehmen will.

Jedoch; es würde mich zu weit abführen, wenn ich dieſe Bemerkungen fortſetzen wollte. Ich werde bey einer andern Gelegenheit, wenn es auch nicht gerade hier in dieſem Werk wäre, die Thiergeſchichte aus einem philoſophiſchen Auge betrachten.

Anm. des Ueberſ.

Parthie er nehmen müſte. Ich habe einen ſonſt ſehr geſchickten Mann gekannt, der durch den Gebrauch gewiſſer Medicamente ſein Gedächtniß verlor und einfältig ward, bey dem man aber doch noch immer die Beurtheilungskraft bemerkte.

Einem Wahnwitzigen fehlt die Beurtheilungskraft beſtändig. Seine lebhafte und feurige Imagination macht ihm dieſen Zuſtand angenehm. Es giebt aber eine beſondre Art wahnwitziger Leute, die ſich über eine wichtige Epoche ihres Lebens ein gewiſſes Schema machen, nach welchem ſie urtheilen und ſchlieſſen. So lebt an einem merkwürdigen Hof ein Ihnen bekannter Menſch, der ſich einbildet, er wäre dazu beſtimmt, daß er die Sache der Proteſtanten in Frankreich übernehmen, und zu ihrem Vortheile ausführen ſollte. Er glaubt, Gott habe die größten Leute durch ſeinen Körper entſtehen laſſen, um ihn deſto mehr zu veredeln. Alle Prinzeßinnen, die er ſieht, will er heyrathen, aber nur alsdann, wenn er ſie zuvor geheiligt hat, damit eine heilige Nachkommenſchaft aus ihm entſtehe, und die Erde beherrſche. Den Krieg ſchreibt er der wenigen Achtung zu, den man ſeiner Perſon und ſeinen Rathſchlägen giebt. Spricht er mit einem Fürſten oder ſonſt einem Herrn von Stande, ſo wendet er alles mögliche an, um ſeiner Würde nichts zu vergeben. Läßt man ſich mit ihm in eine Unterredung ein, ſo kann er ſeinen Grillen einen ſolchen Anſtrich geben, daß ich ſchon oft dran gedacht habe, ob es nicht Verſtellung wäre. Sonſt iſt er geſund, und, ſo wie man mir verſichert hat, ein ſtiller ordentlicher Menſch *).

Zwölf-

*) Ein ähnliches, vielleicht noch auffallenderes Beiſpiel kann ich dem Leſer hier anführen.

Hier in dem Charitehauſe in Berlin lebt noch bis jetzt ein gewiſſer Candidatus theologiae, der eine ähnliche Grille, vielleicht noch ein genaueres Schema ſeiner Verrückung hat, als jener, deſſen Herr von Leibniz gedenkt. Dieſer Menſch hat ſich bereits ſeit 12 und mehrern Jahren, (anjetzt iſt er etwa

Zwölftes Hauptſtück.

Von zuſammengeſetzten Begriffen.

Philalethes.

Unſer Verſtand kann ſehr füglich mit einem finſtern Gemach verglichen werden, worinn gar keine Lichtſtrahlen

etwa 50 Jahr) die Chimäre gemacht, er ſeye ein Sohn des römiſchen Kayſers Leopold I. und anjezt wirklicher Primas der ganzen europäiſchen Erde; er ſetze Könige und Fürſten ein und ab; ſchlieſſe Frieden und fange Krieg an, u.ſ.w. Er iſt Tag täglich mit Verfertigung gewiſſer Befehle, und Verordnungen an die Regierungen, Cammern, und andre hohe Landescollegia beſchäftiget, welche alle, wie ich zum öftern geſehen habe, in möglichſter Ordnung, ſo wohl der Gedanken, als des Styls abgefaſſet ſind. In ſeinen Erzählungen iſt er ungemein genau, und ſeinem Syſtem treu. Macht man aus ſeiner Sphäre eine Wendung auf andre Gegenſtände, etwa aus der Litteratur, u. ſ. f. ſo zeigt er eine ungemein gute Beurtheilungskraft, ſpricht beſtimmt, und verſteht es, eine Geſellſchaft zu unterhalten. Kaum rührt man, ſo zu reden, die Saite des Wahnwitzes, ſo iſt das ganze Syſtem wieder da.

Ich habe es ſehr lange für Verſtellung gehalten. Indeſſen iſt er ſich immer gleich, in ſeiner Einſamkeit, in Geſellſchaften immer derſelbe. Sehr oft habe ich ihn durch Zwiſchenfragen bey der Verſtellung ertappen wollen; er hat aber jedesmal ſyſtematiſch geantwortet.

Eine artige Entſchuldigung ſeines Zuſtandes bringt er vor, wenn man ihn frägt, woher es denn gekommen ſey, daß er ſich einige Jahre im Irrenhauſe aufgehalten habe? Er antwortet alsdann, daß der hochſeelige König von Preuſſen dies Haus eigentlich für die Päbſte angeleget habe, welche bekanntermaſſen ſich für untrüglich halten. Damit ſie nun einſehen möchten, daß ſie irren könnten, habe er es das Irrenhaus genannt. Daher hält er auch alle die unglücklichen Bewohner deſſelben für Päbſte.

Eine nähere Unterſuchung über die Entſtehung und den Fortgang dieſer irrigen, obgleich genau zuſammenhängenden Begriffe würde uns in andern Fällen auf den Gang

kommen, und welches nur einige kleine Oefnungen hat, die äuſſerlichen und ſichtbaren Bilder, oder die Jdeen von den Dingen von auſſen einzulaſſen. Blieben nun die Bilder, die in ein ſolches finſtres Zimmer fallen, und lägen ſie gleichſam ſo ordentlich, daß man ſie im Fall der Noth wieder finden könnte; ſo würde es in Anſehung aller Gegenſtände des Geſichts und der Begriffe davon mit dem Verſtande eines Menſchen ſehr viele Aehnlichkeit haben.

Theo-

der Begriffe, die uns noch immer ſo ſehr verwickelt ſcheinen, bringen können. Jch glaube auch, daß, da eine dergleichen Gemüthskrankheit mehr in der Seele, als im Körper ihren Anfang genommen hat, durch Hinwegräumung einiger ſolchen Vorſtellungen der Grund derſelben eher und beſſer gehoben werden könnte, als durch den Gebrauch der Arzneien allein. Es iſt freilich wahr. Solche Krankheit ſetzt allerdings eine gewiſſe Verwerfung, und Verſchiebung der Fibern oder der Nerven zum voraus. Dieſe in ihre gehörige Lage wiederum zurückzubringen, gehöret vor die Medicin.

Wie können aber die Fibern verrückt, oder verſchoben werden? Jch glaube immer, daß entweder zu heftiges Nachdenken über einen wichtigen Gegenſtand, wodurch ſie zu ſchleunig, und mithin zu gewaltſam geſpannt werden, eine Unordnung in denſelben verurſacht, die, wenn man ihr nicht ſogleich abzuhelfen ſucht, immer groſſer wird, und auf das ganze Gehirn den nachtheiligſten Einfluß hat; oder daß ein zu hoher Grad der Liebe, beſonders, wenn gewiſſe aus dem Uebermaß derſelben entſtehende Krankheiten mit ihr vergeſellſchaftet ſind, eine ſo ſtarke Erſchütterung in dem Gehirne macht, daß zuletzt wegen der aus der Ueberſpannung entſtandenen Schwäche der Fibern und Organen deſſelben die chimäriſchen, ebenfalls aus der Schwäche der Seele hergekommenen Vorſtellungen, gar zu bald ſich dem Gehirne eindrücken, und feſte bleiben.

Jch leite alſo, wie man klar ſiehet, die Krankheit der Verrückung nicht ſowohl und ganz aus der Seele, als auch aus dem Körper her. Mithin bleibt es immer ein Geſchäfte der Arzneikunde, erſt den Körper, und beſonders das Gehirn wieder in ſeine Ordnung zu bringen.

Die Seele wird alsdann gar bald nach einem mehr geordnetem Einfluß auf ihn zurückwirken.

Anm. des Ueberſ.

Theophilus. Wenn man die Aenlichkeit zwiſchen dem Verſtand und einem verfinſterten Gemach recht ſtark machen wollte, ſo müſte man annehmen, daß in dieſer verfinſterten Kammer eine Leinwand hienge, worauf die verſchiednen Bilder fielen, welche aber nicht glatt, ſondern in Falten zerlegt wäre, um dadurch die angebornen Ideen anzuzeigen. Dieſe Leinwand, oder dies Pergament müſte, da es ausgeſpannt worden wäre, eine elaſtiſche Kraft, und eine mit einer Gegenwirkung vergeſellſchaftete Wirkung haben, die ſo wohl für die ſchon gehabten, als für die durch den Eindruck andrer Bilder noch entſtehenden Falten paßte. Dieſe Handlung würde aus gewiſſen Schwingungen und Bewegungen beſtehen, ſo wie ſie auf einer geſpannten Saite, wenn man ſie anrührt, erfolgen würden, und auf ſolche Art ein gewiſſer Ton dadurch entſtehen. Denn, wenn wir zuſammengeſetzte Begriffe bekommen, ſo erhalten wir nicht nur die Bilder und die Eindrückungen derſelben im Gehirn, ſondern wir laſſen auch ganz neue entſtehen. Folglich muß die Leinwand, die unſer Gehirn vorſtellet, elaſtiſch ſeyn.

Dieſe Vergleichung erklärt die Veränderungen in dem Gehirne einigermaſſen, wenigſtens ſo, daß man ſich damit begnügen könnte. Da aber die Seele eine einfache Subſtanz, oder eine **Monade** iſt, ſo ſtellt ſie alle dieſe verſchiedene ausgedehnte Maſſen ohne Ausdehnung dar, und macht ſich davon eine Perception.

Philalethes. §. 3. Wie man aber auch die zuſammengeſetzten Begriffe zuſammenſetzet; ſo wenig ſie zu zählen ſind; und ſo unendlich ihre Verſchiedenheit ſeyn mag: ſo können ſie, nach meiner Theorie, ſämtlich unter folgende Hauptabtheilungen gebracht werden.

Sie ſind nemlich **entweder** Zufälligkeiten, **oder** Subſtanzen, **oder** Verhältniſſe.

Theophilus. Die Eintheilung der Gegenſtände unſerer Gedanken in Subſtanzen, Zufälligkeiten, und Verhältniſſe billige ich vollkommen. Ich halte ſogar die Be-

ſchaffenheiten der Dinge für Modificationen der Subſtanzen. Der Verſtand fügt auch noch die Verhältniſſe hinzu. Und ſo folgt hieraus mehr, als man denken ſollte.

Philalethes. Die Zufälligkeiten ſind theils **einfache**, theils **vermiſchte**. Zu den **Einfachen**, welche bloſſe Veränderungen oder verſchiedene Zuſammenſetzungen von eben dem einfachen Begriffe, ohne Einmiſchung andrer Vorſtellungen ſind, gehört das **Dutzend** oder das **Schock**, welche Begriffe von ſo vielen verſchiedenen Einheiten ſind, die man zuſammengenommen hat. Zu den **vermiſchten** Zufälligkeiten, die aus einfachen Begriffen von verſchiedenen Arten zuſammengeſetzt werden, um daraus einen zuſammengeſetzten Begrif zu machen, gehört unter andern die **Schönheit** *).

Theo-

*) Schon die Alten konnten mit einander nicht einig werden, was ſie unter dem Schönen verſtehen ſollten. In neueren Zeiten iſt es damit nicht viel anders hergegangen. **Wolf** ſtellte ſich das Ding ohngefehr alſo vor: „Das Vergnügen „iſt das Anſchauen der Vollkommenheit. Da uns nun das „allezeit gefällt, was uns vergnügt, und man das, was uns „gefällt, ſchön heißt: ſo iſt klar, daß die Schönheit in der „Vollkommenheit eines Dinges beſtehe, in ſofern uns das „Ding vergnügen kann.„ Hierin iſt etwas wahres und etwas falſches. Die Worte und man das, was uns gefällt, ſchön heißt, zeigen (ohne mich dabey aufzuhalten) die Verwirrung deutlich genug an. **Plato** giebt fünf Merkmale an, die in einem Dinge vorhanden ſeyn müſſen, wenn wir es ſchön nennen ſollen. Erſtlich die Mannichfaltigkeit, zweitens die Einheit, worin das Mannichfaltige zuſammentrift, drittens eine Einrichtung nach einer gewiſſen Regel, viertens eine Ordnung und fünftens die Proportion. Man ſehe deſſen Hippias. **Plato** iſt allerdings dem Begrif der Schönheit näher getreten. Ariſtoteles ſetzte noch hinzu, daß eine jede Schönheit beſtimmte Grenzen haben müſſe, und daß ein Ding nicht mehr ſchön ſey, wenn es dieſe Grenzen überſchritte, oder nicht erreichte. Wenn man den **Plato** und Ariſtoteles zuſammen nimmt; ſo deucht mir der Begrif, den wir mit der Schönheit verknüpfen, ſo ziemlich erſchöpft zu ſeyn. Das Mannichfaltige allein aber ſcheint mir nicht hinreichend, und ich glaube alſo, daß ein groſſer Künſtler

Theophilus. Vielleicht ſind die Wörter **Dutzend**, und **Schock** nur Verhältniſſe, die in Beziehung auf den Verſtand angenommen worden ſind. Die Einheiten ſind hiervon ausgeſchloſſen; der Verſtand ſucht ſie zuſammen, ſo ſehr ſie auch immer zerſtreut ſeyn mögen. Wenn nun aber auch die Verhältniſſe ein Werk des Verſtandes ſind, ſo haben ſie doch gewiß Realität und Grund. Der erſte und höchſte Verſtand iſt der Urſprung aller Dinge. Die Realität aller Dinge, die einfachen Subſtanzen ausgenommen, beruhet lediglich auf dem Grund, den die Vorſtellungen haben, die wir uns über die Phänomena der einfachen Subſtanzen machen. Eben ſo verhält es ſich nicht ſelten mit den vermiſchten Zufälligkeiten, welche wir mit mehrerm Rechte und mit leichtrer Mühe zu der Claſſe der Verhältniſſe zählen können.

Philalethes. §. 6. Die Ideen von **Subſtanzen** ſind ſolche Vereinbarungen von einfachen Begriffen, deren man ſich bedient, verſchiedene einzelne und für ſich beſtehende Dinge vorzuſtellen, unter welchen der einmal angenommene, aber ſehr verworrene Begrif von der **Subſtanz**, was für eine er auch an ſich ſeyn mag, allezeit der erſte und vornehmſte iſt.

Theophilus. Der Begrif, den wir uns von einer **Subſtanz** machen, iſt gewiß nicht ſo verworren, als man ſich gemeiniglich einbildet. Wir können ſo viel in demſelben unterſcheiden, als bey andern Dingen, und als wir unterſcheiden müſſen. Ja ſelbſt die Erkenntniß der Dinge in con-

ler ſich allerdings geirrt habe, da er meinte, daß das Schöne, in der Kunſt, das Mannichfaltige wohl anzubringen, beſtehe. Wäre die Einförmigkeit nicht auch nothwendig? und wo bleibt die Schicklichkeit u. ſ. w. Man leſe übrigens hierüber Crouſaz Abhandlung vom Schönen nach, wo man dieſe Materie gut ausgeführt findet, geſetzt auch, daß er die Begriffe bisweilen vermiſcht hätte. Man vergleiche auch was Sulzer in ſeiner Theorie Artikel Schönheit geſagt hat, imgleichen **Meng** und **Winkelmann**.

Anm. des Ueberſetzers.

concreto betrachtet geht vor der Kenntniß der abſtrakten Dinge allemal vorher. Wir kennen das **Warme** eher, als die **Wärme**.

Philalethes. §. 7. In Anſehung der Subſtanzen giebt es auch zwo Gattungen von Begriffen. **Eine** von einzelnen Subſtanzen, in ſo fern ſie für ſich ihre Wirklichkeit haben; die **andre** von verſchiedenen zuſammengenommenen Subſtanzen. Zur **erſteren** Gattung gehören die Begriffe von einem Menſchen, oder einem Schafe; zur **andern** die Ideen einer Armee, oder einer Heerde Schafe. Von dieſen zuſammengenommenen Begriffen entſteht eine einzige Idee.

Theophilus. Dieſe Einheit in der Idee der **Aggregate** iſt ſehr richtig; im Grunde werden wir aber doch zugeben müſſen, daß die Einheit der Zuſammenſammlung nur ein Verhältniß, oder eine Beziehung ſey, welche in den einzelnen Stücken die in einer jeden Subſtanz angetroffen werden, gegründet iſt. Dieſe durch die **Aggregation entſtandene Weſen** haben mithin nur allein in dem Verſtande eine vollkommne Einheit; ihre Entität exiſtirt gewiſſermaſſen nur in ihm, und iſt ein ſolches Phönomen, als der Regenbogen.

Dreyzehendes Hauptſtück.

Von einfachen Zufälligkeiten. Zuerſt von den einfachen Zufälligkeiten des Raumes.

Philalethes..

§. 3. Der Raum, wenn er blos der Länge nach zwiſchen zween Körpern betrachtet wird, ohne ſonſt auf ein andres zwiſchen ihnen gelegenes Ding zu ſehen, heißt die **Weite**. Betrachtet man ihn nach der Länge, Breite, und Dicke, ſo kann man ihn den **Inhalt** nennen.

Theo-

Theophilus. Die **Weite** zweier Dinge, ſie mögen nun Punkte, oder ausgedehnt ſeyn, beſtehet, wenn wir uns darüber deutlicher erklären wollen, in der Gröſſe der kleinſten möglichen Linie, die man von einem zu dem andern ziehen kann. Dieſe Weite können wir uns **entweder** an und vor ſich ſelbſt, **oder** in einer Figur, die die beide von einander gelegene Dinge vorſtellet, gedenken. Eine gerade Linie iſt, zum Beiſpiel, zwiſchen zwey Punkten ſchlechterdings und an und vor ſich ſelbſt betrachtet die Weite. Da nun dieſe zwey Punkte ſich auf einer ſphäriſchen Oberfläche befinden, ſo iſt **auch ihre** Weite auf dieſer Oberfläche die Länge des kleinſten unter den gröſſeren Cirkelbogen, die ſich von einem Punkt bis zum andern beſchreiben laſſen.

Die Weite beſteht in der Gröſſe der kleinſten Linie unter zwey Punkten.

Hierbey kann ich auch noch bemerken, daß nicht bloß unter den Körpern, ſondern auch unter den Flächen, Linien und Punkten eine Weite Statt findet.

Der **Inhalt** oder vielmehr das Intervall zwiſchen zwey Körpern, oder zwey andern ausgedehnten Dingen, oder zwiſchen einem Extenſum und einem Punkt, beſtehet in dem durch die kürzeſten Linien, die man von einem Punkte zum andern ziehen kann, entſtandenen Raum. Dies Intervall iſt ſolide. Es müſte dann ſeyn, daß die zwey an einem Orte gelegenen Dinge auf einer Oberfläche wären, und daß die kürzeſten Linien, die von den Punkten der an einem Orte gelegenen Dinge gezogen wurden, gleichfalls auf dieſe Oberfläche fielen.

Der Inhalt iſt der Raum zwiſchen den kürzeſten Linien, die von den Punkten der Körper gegen einander gezogen werden können.

Philaleth. §. 4. Auſſer dem, was die Natur eingerichtet hat, ſetzen ſich die Menſchen zu ihrem Gebrauche, und durch die Gewohnheit zu meſſen, die Begriffe von gewiſſen beſtimmten Längen feſt ins Gedächtniß. Dergleichen ſind ein Zoll, ein Fuß, eine Ruthe, u. ſ. w.

Theophilus. Da wir von einer genau beſtimmten und abgemeſſenen Länge unmöglich eine Idee haben können,

ſo wird auch unſer Verſtand nicht zu begreifen im Stande ſeyn, was ein Zoll, ein Fuß und eine Ruthe ſey. Die würkliche Bedeutung dieſer Namen läßt ſich auch nur lediglich aus einem würklichen Maß erhalten, welches man unverändert annimmt, um dadurch jene Bedeutungen ſogleich wieder zu finden.

Man hat durch die egyptiſchen Pyramiden ein gewiſſes Längenmaas aufbehalten wollen.

So hat ein engliſcher Mathematiker, Hr. **Greave**, die egyptiſchen Pyramiden, welche nun ſchon ſo alt ſind, und aller Wahrſcheinlichkeit nach noch lange bleiben werden, dazu brauchen wollen, daß er unſer Maas erhielte, indem er die Proportion, in welcher daſſelbe mit der auf einer dieſer Pyramiden bemerkten länge ſteht, der Nachwelt aufbehielt.

Nachhero hat man bemerkt, daß die Perpendikul-Uhren das Maas gleichſam verewigen können (menſurus rerum ad poſteros transmittere), ſo haben **Huygens**, **Mouton** und **Buratine** (der ehemals pohlniſcher Münzmeiſter war), dies zu erweiſen geglaubt, indem ſie die Proportion unſrer länge mit der einer Perpendikul-Uhr bemerkten, welche, zum Beiſpiel, gerade eine Sekunde ſchlägt, die der 864000de Theil der Revolution der Fixſterne, oder eines aſtronomiſchen Tages iſt. Herr **Buratini** hat hierüber eine beſondre Abhandlung geſchrieben, die ich ſelbſt geſehen habe.

auch durch die Perpendikuluhren.

Indeſſen iſt doch mit dieſer Art, durch Perpendikul-Uhren zu meſſen, die Unbequemlichkeit verbunden, daß man ſie nur in ländern und Provinzen anwenden kann, weil ſie, zum Beiſpiel, wenn ſie alle zu einer Zeit ſchlagen ſollen, unter der linie nicht ſo lang ſeyn können. Ueberdem muß man auch vorausſetzen, daß das würkliche Fundamentalmaas, ich meine die Dauer eines Tages, oder der Umlauf der Erdkugel um ihre Achſe, und ſogar die Urſache ihrer Schwere immer gleich bleibe, nicht einmal andrer Nebenumſtände zu gedenken.

Phi-

Philalethes. §. 5. Wenn wir bemerken, wie ſich die äuſſerſten Schranken der Körper, entweder mit geraden linien, die in merklichen Winkeln zuſammentreffen, oder mit krummen linien, daran man keine Winkel ſehen kann, endigen, ſo bekommen wir, indem wir erwägen, wie ſich ſolche linien in allen Theilen der äuſſerſten Schranken eines Körpers, oder eines Raumes auf einander beziehn, den Begrif von einer **Figur**.

Theophilus. Die **Figur einer Fläche** wird freilich von einer, oder mehrern linien umgränzt: die **Figur eines Körpers** hingegen kann, wie zum Beiſpiel, die Figur einer Kugel, umſchränkt ſeyn, ohne daß man beſtimmte linien anzunehmen nöthig haben ſollte. Eine gerade linie, oder eine ebene Fläche kann keinen Raum einnehmen, folglich auch keine Figur beſchreiben. Eine einzige linie kann eine ſuperficielle Figur, als einen Cirkel, ein Oval; und eine einzige krumme Fläche eine ſolide Figur, als eine Sphäre oder eine Sphäroide beſchreiben. Indeſſen können nicht nur mehrere gerade linien und ebene Flächen, ſondern auch mehrere krumme linien und krumme Flächen zuſammenſtoſſen, und ſogar unter einander Winkel machen, wenn auch die eine nicht die Tangente der andern iſt.

Die Erklärung einer Figur iſt nicht leicht.

Es iſt gar nicht ſo leicht, die **Figur** überhaupt nach geometriſcher Methode zu definiren. Wollte man ſagen, ſie ſey ein umgränztes Extenſum, ſo wäre das zu allgemein; denn eine gerade linie, zum Beiſpiel, kann auch von zwey Extremitäten eingeſchloſſen werden, und macht doch keine Figur, ja nicht einmal zwey linien würden eine beſchreiben. Wollte man ſagen, ſie wäre ein Extenſum, das von einem andern Extenſum umgränzet würde, ſo iſt das lange nicht allgemein genug. Denn eine ſphäriſche Oberfläche iſt eine Figur, und von keinem Extenſum umgränzt. Man könnte ferner ſagen, die **Figur** ſey ein umgränztes Extenſum, in welchem von einem Punkte zum andern unzählich viele Wege wären. In dieſer Erklärung ſind zugleich die umgränzten

Ober-

Oberflächen ohne den endigenden Linien begriffen, welches in der vorhergehenden nicht geſchah; denn ſie ſchließt die Linien aus, weil in einer Linie von einem Punkte zum andern nur ein Weg oder eine beſtimmte Anzahl ſolcher Wege iſt. Indeſſen würde man noch mit gröſſerm Recht ſagen können, die Figur ſey ein eingeſchloſſenes Extenſum, welches einer ausgedehnten Sektion fähig iſt, oder vielmehr, welches eine gewiſſe Breite hat. Ein Kunſtwort, welches bis jetzt noch nicht erklärt worden iſt.

Die Figur iſt ein umgränztes Extenſum, das eine ausgedehnte Sektion erhalten kann.

Philalethes. §. 6. So viel kann man, glaube ich, mit Gewißheit ſagen, daß alle Figuren nichts anders ſind, als einfache Zufälligkeiten des Raums.

Theophilus. Ihre einfache Zufälligkeiten wiederholen einen und denſelben Begrif; – bey den Figuren aber findet keine ſolche Wiederholung Statt. Die krummen Linien ſind von den geraden Linien und auch unter ſich unterſchieden. Ich ſehe alſo gar nicht, wie **Ihre Erklärung der Figur durch einfache Zufälligkeiten** Statt finden kann.

Philalethes. §. 7–8. Wir müſſen niemals unſere Begriffe ſo ſehr genau und ſtrenge nehmen.

Indeſſen wollen wir von der Figur zu dem **Ort** übergehen.

Wenn zum Beiſpiel eine gewiſſe Anzahl von Steinen in eben den Feldern des Schachſpiels ſtehen bleibt, wo wir ſie zuletzt gelaſſen haben, ſo ſagen wir, daß dieſe Steine noch alle an eben dem Orte wären, und unverrückt da ſtünden; obgleich das Schachbret von einem Zimmer zum andern weggetragen worden iſt. Eben ſo pflegen wir zu ſagen, das Schachbret ſey noch an eben dem Orte, wo es geweſen iſt, wenn es in dem Theile der Kammer des Schifs ſtehen bleibt; wenn auch das Schif, in welchem das Schachbret ſteht, die ganze Zeit über fortſegelt. Vom Schiffe

ſagt man, es ſey noch an demſelben Ort, wenn man nemlich vorausſetzet, daß es noch an eben ſo weit von den Theilen des angränzenden Landes iſt; ob ſich gleich die Erde vielleicht umgedrehet hat. Folglich haben die Schachſteine, das Schachbret, und das Schif in Anſehung entfernter Körper, die einerley Weite unter einander behalten, ihren Ort verändert.

Theophilus. Wir können den Ort in einen **beſondern** oder **allgemeinen** eintheilen. Wenn man ihn in Abſicht gewiſſer Körper betrachtet, ſo heißt er ein **beſonderer;** bezieht er ſich aber auf das **Ganze**, in Abſicht deſſen alle Veränderungen in Rückſicht eines jeden Körpers, welcher es auch ſey, in Rechnung kommen, ſo nennen wir ihn einen **allgemeinen** Ort. Wäre in dem Weltall nirgends eine gewiſſe feſte Stelle zu finden, ſo lieſſe ſich der Ort eines jeden Dinges durch das bloſſe Raiſonnement beſtimmen, vorausgeſetzet, daß wir alle und jede Veränderungen genau und ſorgfältig aufzeichnen könnten, oder daß das Gedächtnis eines Menſchen ſie zu behalten zureichend wäre, wie man von den Arabern erzählet, daß ſie auswendig und während dem Reiten Schach ſpielen. Indeſſen iſt das, was wir nicht begreifen, demohngeachtet in der Natur der Dinge gegründet.

Philalethes. §. 15. Fragt mich jemand, was ich unter dem **Raume** verſtehe, ſo will ich ihm ſogleich darauf antworten, wenn er mir zuvor wird geſagt haben, was die **Ausdehnung** ſey *).

Theo-

*) Descartes behauptete, daß das Weſen des Körpers in der Ausdehnung beſtünde, und gegen dieſen zieht Locke in ſeinem Buch vom menſchlichen Verſtande mit aller Macht zu Felde.

Descarten war alſo Ausdehnung und Körper einerley. Die Urſache ſeines Irthums hat er indeſſen mit Locken gemein, ob ihm gleich dieſer widerlegte. Beide lieſſen es bey einem verwirrten Begrif, mit welchen uns die Sinne verſehen, bewenden, indem ſie einen Begrif für deutlich anſahen

Theophilus. Ich könnte abermals ſagen, daß ich ſehr gerne wiſſen möchte, was man unter dem Fieber oder einer

ſahen, der ſich nicht in einfachere zergliedern ließ. Allein dieſe Verwirrung hätte Descartes vermeiden können, wenn er bey dem Begriffe der Ausdehnung eben die Aufmerkſamkeit, wie bey den Farben angewandt hätte. Er würde jene ſo wenig für eine Realität, die in den Körpern würklich vorhanden wäre, gehalten haben, als er dieſe dafür gehalten hat. Sehr wohl urtheilt demnach Herr von Wolf in der Anmerkung, welche er in der Pſychol. rat. §. 103. beigefügt hat. Quemadmodum, ſagt er, perperam de coloribus aliisque qualitatibus ſenſibilibus ſentiunt, qui perceptionem ſuam confuſam ipſi obiecto inhaerere exiſtimant: ita non minus de extenſione & continuitate parum recte ſtatuunt, qui perceptionem ſuam confuſam rebus tribuunt. Daß aber Descartes nicht weiter gegangen iſt, und den deutlichen Begrif von der Ausdehnung geſucht hat, daran mag ihn wohl auch hier ſein angenommenes Kennzeichen der Wahrheit: was ich klar und deutlich empfinde und vernehme, das iſt wahr; — gehindert haben. Dieſes Kennzeichen iſt aber nicht ſo beſchaffen, daß man dadurch allezeit zu einem deutlichen und richtigen Begriffe von einer Sache gelangen könnte. Descartes hätte es zuförderſt erklären und genau beſtimmen ſollen, was das heiſſe, etwas klar und deutlich empfinden. Denn auſſerdem werden wir tauſendmal trügliche Begriffe für richtige annehmen und zulaſſen. Wir empfinden die Krümme eines ins Waſſer geſteckten Stabes klar und deutlich; gleichwohl werden wir befinden, daß es ein gerader Stab iſt, wenn wir es überdenken, wie die Krümme eines ſolchen Stabes im Waſſer möglich iſt. Was Wunder demnach, wenn Descartes ſich ſelbſt hintergangen und ſich eingebildet hat, er hätte von der Ausdehnung eine klare und deutliche Empfindung oder Idee, in ſo fern er ſich nemlich bewußt war, daß er dieſelbe in den Körpern empfunden. Auch Locke hat ſich durch Descartes Kennzeichen der Wahrheit mehr als einmal verleiten laſſen, ſo ſehr er ſonſt von ihm abgeht. Er beruft ſich beſtändig bey ſeinen einfachen Begriffen, und alſo auch bey dem Raume darauf, daß alle Menſchen klare und deutliche Empfindungen davon hätten; da es doch nur Erſcheinungen und alſo verwirrte Begriffe ſind.

Wollen wir nun auch nicht die Ausdehnung zum Weſen des Körpers machen: ſo müſſen wir den deutlichen und reellen

einer andern Krankheit verſtehe! Ich glaube, daß die Natur des Raumes hinlänglich erklärt ſey. Die Ausdehnung iſt das Abſtraktum vom Ausgedehnten. Das Ausgedehnte aber iſt ein Continuum, deſſen Theile Coexiſtent ſind, oder die zu gleicher Zeit und auf einmal exiſtiren.

Philalethes. §. 17. Frägt man weiter, ob der Raum ohne Körper eine Subſtanz oder ein Accidenz ſey? ſo werde ich ſogleich antworten, daß ich es nicht weiß, und mich meiner Unwiſſenheit gar nicht ſchäme.

Theophilus. Es könnte mir allerdings zum Stolz angerechnet werden, etwas entſcheiden zu wollen, wovon Sie geradezu geſtehn, daß es Ihnen ganz unbekannt ſey. Indeſſen läßt es ſich ſehr wahrſcheinlich vermuthen, daß Sie zurückhalten, und manches nicht ſagen wollen, was Sie doch recht ſehr gut wiſſen werden.

Ver-

reellen Begrif von der Ausdehnung zu überkommen ſuchen. Dies geſchieht denn, wenn wir uns viele Dinge oder Subſtanzen, die auſſer einander ſind, in einem vorſtellen. Dergeſtalt iſt die Ausdehnung nichts anders, als das zu gleiche Daſeyn vieler auſſereinander exiſtirender und vereinbarter Dinge oder Subſtanzen; ein ausgedehntes Ding aber iſt das, was eine Ausdehnung hat: folglich laſſen ſich in einem ausgedehnten Weſen viele Dinge gedenken, die mit ihm eben daſſelbe Ding ſind. Man trift daher in demſelben auch Theile an, und man hat es ebenfalls als ein Ganzes anzuſehen. Was nun Theile hat, die auſſer einander, aber doch vereinbart ſind, das iſt ausgedehnt. Auſſerdem kann man auch die Ausdehnung, wie den Raum, an ſich und von den Dingen abgeſondert betrachten: und da finden ſich bey ihr ebenfals blos mögliche Theile, die nur der Zahl nach unterſchieden ſind, und ſich willkührlich beſtimmen laſſen. Wie denn in dieſem Verſtande die Ausdehnung das eigentliche Objekt der Geometrie iſt. Uebrigens wird man in des Herrn von Wolf Ontolog. §. 548 ſeqq. und in Herrn Bilfingers Dilucidat. phil. §. 97. 204. 205. noch vieles von der Ausdehnung finden, welches geleſen zu werden verdienet.

Poley.

Verſchiedene Gelehrte haben geglaubt, **Gott ſey der Ort der Dinge.** **Leßius** und **Guerike** *) hatten dieſe Mei-

*) Malebranche iſt dieſer Meinung gleichfalls zugethan, nur, daß er ſie etwas mildert, indem er ſagt, Gott ſey der Ort der Geiſter.

Er drückt ſich darüber im 2ten Band ſeiner Unterſuchung der Wahrheit (S. 98. nach der deutſchen Ueberſetzung) alſo aus:

„Wir wollen alſo nur immer bey der Meinung blei„ben, daß Gott die Welt, oder der Ort der Geiſter, und „die materielle Welt der Ort der Körper ſey. Von ſei„ner Macht erhalten ſie alle ihre Modificationen; in ſeiner „Weisheit finden ſie alle ihre Begriffe; durch ſeine Liebe „werden ſie zu allen wohlgeordneten Neigungen getrieben. „Da aber ſeine Macht, und ſeine Liebe nichts anders ſind, „als er ſelbſt, ſo wollen wir nur immer mit dem heiligen „Paullus glauben, daß er nicht weit von einem jeden un„ter uns entfernt iſt, und daß wir in ihm das Leben, „die Bewegung und das Daſeyn haben.„

Die Stelle des heiligen Paullus, (Geſchichte 17, 28.) iſt freilich zur Erhärtung verſchiedener Meinungen gebraucht worden. In wiefern ſie darauf anwendbar ſey, oder nicht; wie man ſie erkläre; ob man ſie gewöhnlicherweiſe hermenevtiſch-richtig auslege, oder nicht; und wie ſie eigentlich verſtanden werden müſſe, --- dies zu unterſuchen iſt hier gar nicht meine Sache. Ich überlaſſe es, und zwar gern dem Schriftausleger.

Nur ſo viel will ich noch hinzufügen; daß die Meinung; Gott ſey das All, die Grundlinie aller Dinge, ſehr alt, und daß ſie von Jahrhundert zu Jahrhundert mit Zuſätzen, Veränderungen, Umſchreibungen, u. ſ. w. zu verſchiedenen Behuf angewandt worden ſey.

Der alte Orpheus, über deſſen Exiſtenz und Theologie ſo viel geſagt iſt, und in deſſen Schriften einige (ſogar ſonſt groſſe Männer, -- nam interdum dormitat bonus Homerus), das Geheimniß der Dreyeinigkeit haben finden wollen, ſagt in ſeinen Gedichten:

Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.

Hoc vniuerſum & res omnes ad illud pertinentes in deo conditae ſunt.

Ζηνὸς

Meinung. Indeſſen enthält alsdann der Ort etwas mehreres in ſich, als wir gemeiniglich dem Raume zuſchreiben, den wir ganz unthätig machen. Dann er iſt eben ſo wenig eine Subſtanz, als die Zeit; und, wenn er Theile hat, ſo kann er auch nicht Gott ſeyn. Der Raum iſt eine Beziehung¹, oder eine Ordnung nicht nur unter den Dingen, welche wirklich exiſtiren, ſondern auch unter denen, welche nur möglich ſind, gleichſam, als wenn ſie ſchon exiſtirten. Die Wahrheit und Realität deſſelben iſt, ſo wie alle andere ewige Wahrheiten in Gott gegründet.

Der Raum iſt eine Beziehung, und Ordnung der coexiſtirenden und möglichen Dinge, deren Urquelle Gott iſt.

Philalethes. Ich bin gar nicht weit von Ihrer Meinung entfernt. Der heilige **Paulus** ſagt überdem. **In Gott leben, weben, und ſind wir.** Es läßt ſich alſo ſehr füglich nach den verſchiedenen Vorſtellungsarten hievon behaupten, daß der Raum Gott, und daß er eine Ordnung, und ein gewiſſes Verhältniß ſey.

Theophilus. Wir werden uns, wie mich dünkt, am richtigſten ausdrucken, wenn wir ſagen, der Raum iſt eine Ordnung, deren Urquelle Gott iſt.

Philalethes. §. 18. Meinem Bedünken nach ſollte man die Frage, ob der Raum eine Subſtanz ſey? nicht eher beant-

Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαςέρι συῤῥὰ πεφύκει·
Res omnes vna continentur in ventre Dei.
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα
Deus caput & medium eſt rerum omnium.
Ζεὺς πυθμὴν γαιης &c.
Deus baſis eſt &c.
Πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς ταδε σώματι κεῖται.
Omnes enim res in magno dei concluſae iacent corpore.
Διὰ τῆς θεότητος πάντα ἐγένετο, καὶ αὐτὸς ἐςι πάντα.
Omnia per deum facta ſunt, & ipſe eſt omnia.

Anm. des Ueber[illegible]

beantworten, als bis man genau wüſte, worinnen die Natur einer Subſtanz überhaupt beſtände? Aber hier zieht ſich ein Knoten, welcher ſchwer aufzulöſen iſt *). Wenn nemlich Gott, die endliche Geiſter, und die Körper an einer und derſelben Natur der Subſtanz gleichen Antheil haben, würde hieraus nicht folgen, daß ſie blos durch die verſchiedene Modification dieſer Subſtanz verſchieden wären?

Theophilus. Wollte ich dieſe Folge zugeben, ſo folgte von neuem, daß Gott die endlichen Geiſter, und die Körper, weil ſie an einer und derſelben Natur eines Dinges gleichen Antheil hätten, von dieſem Dinge auch nur allein durch die verſchiedene Modifikationen unterſchieden wären.

Philalethes. §. 19. Diejenigen, welche auf den Begrif von Accidenzen zuerſt fielen, als einer Gattung von Weſen, welche etwas nöthig hätten, woran ſie haften, und ſich anhalten könnten, ſahen ſich genöthigt, das Wort Subſtanz zu erfinden, welches die Zufälligkeiten gleichſam tragen ſollte.

Theophilus. Glauben Sie dann, daß die Accidenzen auſſer der Subſtanz ſeyn können? oder wollen Sie ſie nicht für reelle Dinge halten? Sie ſcheinen ſich ohne Noth Schwürigkeiten zu machen; denn ich habe bereits im vorhergehenden bemerkt, daß die Subſtanzen, oder die Concreta

*) Die Lehre von den Subſtanzen iſt ſicher eine der ſchwerſten in der ganzen Metaphyſik. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß ſie unnütz ſey. Sonſt könnte man, z. B. eben die Folge machen. Die Lehre von Gott iſt eine der ſchwerſten in der Metaphyſik, ſie iſt alſo ſehr unnütz.

Die meiſten Schwürigkeiten kommen, wie Herr Lambert in ſeiner Architectonik anmerkt, größtentheils von den Definitionen her, die man von dieſem Worte gegeben hat.

In dem 23ſten Hauptſtücke dieſes zweiten Buches wird ſich Gelegenheit finden, manches zu bemerken, was vielleicht in die Lehre von den Subſtanzen und Accidenzen einen fruchtbaren Einfluß haben kann.

Anm. des Ueberſ.

creta eher gedacht werden, als die Accidenzen, oder die Abſtrakta.

Philalethes. So wie ich die Sache einſehe, haben die Wörter Subſtanz, und Accidenz in der Philoſophie wenigen oder gar keinen Nutzen.

Theophilus. Ich denke hierinnen ganz verſchieden von Ihnen. Ich halte die Unterſuchung über die Subſtanz für eine der wichtigſten, und intereſſanteſten in der ganzen Philoſophie.

Philalethes. §. 21. Wir haben bis itzt von der Subſtanz nur gelegenheitlich geredet, indem wir die Frage aufwarfen, ob der Raum eine Subſtanz ſey? Indeſſen iſt es uns hier genug, zu wiſſen, daß er kein Körper ſey. Im Grunde betrachtet wird auch kein Menſch den Körper, ſo wie den Raum, für unendlich halten.

Theophilus. **Descartes** und ſeine Schüler behaupten, daß die Materie keine Grenzen habe, und machen die Welt zu einem **unbeſchränkten** (indefini) Ding, ſo daß wir uns keine äuſſerſten Enden derſelben denken können. Sie haben den Ausdruck **unendlich** (infini) in **unbeſchränkt** (indefini) abgeändert. Dazu hatten ſie auch hinlänglichen Grund. Denn es giebt in der ganzen Welt kein unendliches **Ganze**, ob es gleich bis ins Unendliche viele Ganze giebt, deren eines immer gröſſer iſt, als das andere.

Selbſt das **Weltall** (l'univers) kann, wie ich an einem andern Orte erwieſen habe, nicht als ein **Ganzes** angeſehen werden.

Philalethes. Die Philoſophen, welche Materie und Ausdehnung für einerley anſehen, behaupten, daß ſich die inwendigen Seiten eines hohlen und leeren Körpers einander berühren. Indeſſen iſt der Raum, welcher ſich zwiſchen zween Körpern befindet, hinlänglich, ihre beiderſeitige Berührung zu verhindern.

Theophilus. Ich gebe ihnen vollkommen Recht. Freilich nehme ich keinen leeren Raum an; aber ich unterſcheide doch die Materie und die Ausdehnung von einander. Wenn ich alſo auch wirklich in einer Sphäre einen leeren Raum annähme, ſo würde ich doch behaupten, daß ſich die entgegenſtehenden Pole in der Höhlung nicht berührten.

Indeſſen würden die göttliche Allmacht und alle ſeine andere Vollkommenheiten einen ſolchen Fall ſchwerlich zulaſſen können.

Philalethes. §. 23. Die Bewegung der Körper, die wir um und vor uns ſehen, ſcheint uns von dem leeren Raum *) zu überzeugen. Wenn der kleinſte Theil eines ge-

*) Man pflegt den Raum durch die Ordnung der Dinge die auſſer einander ſind zu erklären. Dieſe Definition aber zeigt uns keine innere Merkmale, ſondern nur bloſſe Verhältniſſe an. Es iſt wahr, Lockens Beweiſe für den leeren Raum fallen dadurch allerdings über den Haufen, wenn derjenige, der ſie vertheidigt, die angegebene Definition zuläßt. Ein anderer aber, der nicht ſo freigebig ſeyn wollte, könnte darauf antworten, daß Wolf die Schwierigkeiten und Zweifel, die man ſonſt gefunden, auch hier vielleicht wiederum in die Definitionen geſchoben habe. Man müſſe erſt das ganze wolfiſche Syſtem durchgehen, dann könnte man ſehen, warum der Raum alſo erklärt ſey, denn da fände man, daß er in der Coſmologie und Theologie nicht anders könnte gebraucht werden. Im gemeinen Leben aber ſtellte man ſich das Ding ganz anders vor, u. ſ. w. Leibniz hat vollkommen Recht, wenn er ſagt, daß es auf den Zuſammenhang der Materie ankomme, und daß, wenn dieſer nicht ſtärker, als die bewegende Kraft eines Körpers iſt, er ſich durch dieſelbe bewegen könne. Es giebt alſo keinen leeren Raum. Man hat noch andere Gründe auſſer denen, welche Leibniz widerlegt, für den Lockiſchen leeren Raum hervorgeſucht.

Man ſagt, wenn alles in der Welt angefüllt wäre: ſo müßten die himmliſchen Körper bald ſtille ſtehen. Dieſes gründet ſich darauf, als wenn Gott die Planeten einmal in eine Bewegung geſeßet hätte, worinn ſie ſich nun erhalten müßten. Der Einwurf wäre wichtiger, wenn ſich die Pla-

getheilten Körpers ſo groß, als ein Senfkorn iſt; ſo muß
auch ein leerer und zwar ein ſo groſſer leerer Raum ſeyn, als

T 3 das

Planeten in einer geraden Linie bewegten. Da dieſes aber
nicht iſt: ſo fällt er über den Haufen. S. Eulers Opuſcu-
la varii argumenti, p. 275 ſeqq. woraus man ſich noch beſſer
überzeugen kann. Die andern Gründe ſind von wenigerer
Erheblichkeit. Wir wollen noch ſehen was Leibniz an einem
andern Ort darüber ſagt: „Viele von den alten griechiſchen
„Philoſophen, die ihre Philoſophie von den Phöniciern er-
„borgt, deren Lehre von dem Epikurus verderbt wurde, neh-
„men den leeren Raum an. Wenn der Raum eine Eigenſchaft
„iſt, ſo muß er die Eigenſchaft einer gewiſſen Subſtanz ſeyn.
„Von welcher Subſtanz wird wohl der leere Raum, welcher
„von ſeinen Vertheidigern zwiſchen zweien Körpern einge-
„ſchrenkt wird, eine Eigenſchaft ſeyn? Wenn der unendliche
„Raum die Unermeßlichkeit iſt, ſo wird der endliche Raum
„der Unermeßlichkeit entgegengeſetzt ſeyn, das iſt, er wird
„die Ermeßlichkeit oder *extenſio limitata* ſeyn. Nun ſoll ja
„die Extenſion die Eigenſchaft eines *extenſi* ſeyn; wenn aber
„dieſer Raum leer iſt, ſo wird eine Eigenſchaft ohne eine ge-
„wiſſe Sache, worinn ſie angetroffen wird, (*attributum ſine*
„*ſubiecto*) oder *extenſio ſine extenſo* ſeyn. Daher, wenn man
„den Raum zu einer Eigenſchaft macht, ſo verfällt man auf
„meine Meinung, daß er nemlich eine Ordnung derer Din-
„ge, nicht aber ein *Ens abſolutum* ſey. Wenn der Raum
„eine vor ſich beſtehende Wirklichkeit iſt (*abſoluta realitas*);
„ſo iſt es weit gefehlt, daß er eine Eigenſchaft oder eine der
„Subſtanz entgegengeſetzte Zufälligkeit ſey, vielmehr wird er
„eine Sache ſeyn, welche mehr vor ſich beſteht, als die Sub-
„ſtanz ſelbſt. Gott kann ihn nicht vertilgen, noch in nichts
„verwandeln. Er iſt nicht allein unermeßlich im ganzen,
„ſondern auch unveränderlich und ewig in einem jeden Thei-
„le. Es werden alſo unendlich viel ewige Dinge auſſer Gott
„ſeyn. Wollte man ſagen, daß der unendliche Raum ohne
„Theile beſtehe, ſo iſt es eben ſo viel, als wenn man ſagte,
„daß er aus den endlichen Räumen nicht beſtehe; und daß
„der unendliche Raum vor ſich beſtehen könne, wenn auch
„alle endliche Raume in nichts verwandelt würden. Dieſes
„würde eben ſo ſeyn, als wenn man bey der Carteſianiſchen
„Vorausſetzung einer körperlichen und ohne Schranken aus-
„gedehnten Welt vorgäbe, daß dieſe Welt vor ſich beſtehen und
„dauren könnte, wenn ſchon alle Körper, woraus ſie zuſam-
„mengeſetzet iſt, zu nichts gemacht würden. Ebenermaſſen
„iſt es eine in der bloſſen Einbildung entſproſſene Voraus-

„ſetzung,

das Senfkorn, damit die Theile dieſes Körpers den zur Bewegung erforderlichen freien Plaz haben. Eben dies Verhältniß wird Statt finden, wenn die Theile der Materie hundert-Millionenmal kleiner ſind.

Theophilus. Wenn die Welt mit harten Körpern, die weder beugſam, noch theilbar ſind, vollgepfropft wäre, ſo wie die Atomen gemeiniglich beſchrieben werden; ſo könnte auch ſchlechterdings keine Bewegung in derſelben Statt finden. Indeſſen giebt es gewiß keine urſprüngliche Härte; im Gegentheil iſt das Flüßige das Urſprüngliche der Körper und ſie können ſich, da ſie nichts daran verhindert, nach Befinden und Erforderniß der Umſtände theilen.

Alle und jede Körper ſind flüßig, und können ſich nach Erforderniß der Umſtände theilen.

Auf dieſe Art, denke ich, wird der ganze Beweis, den Sie aus der Bewegung für den leeren Raum hernehmen, ſeine Kraft verlieren.

Vier-

„ſetzung, wenn man meint, daß Gott die ganze Welt in die „Bewegung nach einer geraden oder andern Linie bringen „könnte, ohne daß die geringſte Veränderung darinnen vor„gienge. Denn zwey Zuſtände, die von einander nicht ver„ſchieden ſind, ſind einerley Zuſtand, und folglich iſt dieſes „eine Veränderung ohne Veränderung. Man nimmt über„dem hier keinen Grund wahr, Gott thut aber nichts ohne „zureichenden Grund. Gott würde überdem bey aller ſeiner „Wirkung nichts wirken, weil man bey dergleichen vorgege„benen Bewegung in zweien Zuſtänden nichts verſchiedenes „anmerken kann. Dieſes ſind alſo lauter Chimären, und „beruhet darauf, daß man den Raum für ein wirkliches vor „ſich beſtehendes Ding annimmt. Kurz der leere Raum „enthält, wenn das, was ich geſagt, wahr iſt, einen Wider„ſpruch in ſich, er iſt alſo eine bloſſe Fiktion.„ Siehe Recueil des diverſes Pieces, tom. I. pag. 49 ſeq. Weil ſich Leibniz an keinem Ort ſo weitläuftig über den leeren Raum ausgelaſſen hat: ſo habe ich mich nicht verdrieſſen laſſen, ſeine Gedanken, da man ſie in dieſem Buche beſonders auch ſuchen möchte, der Länge nach herzuſetzen, ſo wie ich denn auch glaube einigen meiner Leſer, die das angeführte Buch nicht ſogleich bey der Hand haben, einen Dienſt damit erwieſen zu haben. Anm. d. Ueberſ.

Vierzehentes Hauptſtück.

Von der Dauer, und ihren einfachen Zufälligkeiten.

Philalethes.

§. 10. Der Ausdehnung entſpricht die **Dauer**. Ein Theil derſelben, bey dem wir keine Folge der Ideen bemerken, iſt das, was wir einen **Augenblick** nennen.

Theophilus. Dieſe Erklärung, die Sie jeẓt von einem **Augenblick** geben, leidet keinen andern Verſtand, als den, welchen man gemeiniglich dem Worte **Punkt** giebt. Im ſtrengſten Verſtande iſt der Punkt ſo wenig, als der Augenblick ein Theil der Zeit, oder des Raumes; – und beide haben keine Theile. Sie ſind blos die äuſſerſten Enden und Gränzen.

Philalethes. §. 16. Nicht die Bewegung, ſondern die beſtändige Ideenfolge giebt uns den Begrif von der Dauer.

Theophilus. Eine Folge von Perceptionen erweckt freilich die Idee der Dauer in uns, ſie macht ſie aber nicht aus. Unſre Vorſtellungen haben niemals eine beſtändige und ſo ſehr geordnete Folge, daß ſie der Folge der Zeit, welche ein einförmiges und einfaches Continuum iſt, wie z. B. eine gerade Linie, entſprechen ſollte. Die Veränderung der Vorſtellungen giebt uns Gelegenheit an die Zeit zu denken; und dieſe meſſen wir nach einförmigen Veränderungen ab. Wenn aber auch in der ganzen Natur nichts einförmiges wäre, ſo würde die Zeit doch beſtimmt ſeyn; ſo wie es der Ort ebenfalls ſeyn würde, wenn auch kein feſter und unbeweglicher Körper in der Welt wäre. Denn, da wir die Geſeẓe der **nicht einförmigen** Bewegungen kennen; ſo ſind wir auch im Stande, ſie auf einförmige und erklärbare zurückzubringen, und dem zufolge den Schluß zu machen,

Die Veränderungen in unſern Perceptionen geben uns eine Veranlaſſung.

an die Zeit und an die Dauer zu denken. Folglich iſt die Zeit das Maas der Bewegung.

chen, und vorauszuſehen, was in verſchiedenen mit einander verbundenen Bewegungen geſchehen wird. In dieſem Sinn nenne ich auch die Zeit das Maas der Bewegung, — denn ich will damit nur ſo viel ſagen, die einförmige Bewegung iſt das Maas der nicht einförmigen.

Philalethes. §. 21. Wir können nicht mit Gewißheit behaupten, daß zwey Theile der Dauer einander gleich ſeyn ſollten; und wir müſſen es eingeſtehn, daß die hierüber angeſtellten Beobachtungen eben nicht weit gehen. In der Folge hat eine genauere Unterſuchung die Ungleichheit in dem täglichen Umlauf der Sonne entdeckt; und wir wiſſen nicht, ob nicht etwa auch ihr jährlicher Umlauf ungleich ſey?

Theophilus. Die Perpendikuluhr hat die Ungleichheit der Tage von einem Mittag zum andern auſſer allem Zweifel geſetzt, und ganz ſichtbar vor Augen geſtellet; ſolem dicere falſum audet. Freilich wuſte man das ſchon ſehr lange; und dieſe Ungleichheit hat auch ihre Regeln. Was aber die jährliche Revolution betrift, die die Ungleichheit der Sonnentage erſetzt, ſo könnte ſie ſich in der Folge der Zeit verändern. Der Umlauf der Erde um ihre Achſe, den man gewöhnlicherweiſe dem erſten beweglichen Dinge (au premier mobile) zuſchreibt, bleibt bis jetzt unſer beſtes Maas; — und die Uhren, es mögen nun groſſe, oder kleine ſeyn, ſind uns nur in ſo fern nützlich, als ſie jene theilen. Indeſſen kann ſich auch eben dieſe tägliche Veränderung in der Folge der Zeit verändern. Könnte eine Pyramide lange genug ausdauern, oder ſetzte man an die Stelle der alten Pyramiden neue; ſo könnte man jene genauer beſtimmen, wenn man ſich die länge der Perpendikuluhren bemerkte, die während dieſes Umlaufes eine gewiſſe Anzahl beſtimmter Schläge thun. Man würde auch einigermaſſen die Veränderung derſelben einſehen, wenn man dieſe Revolution mit andern, zum Beiſpiel, mit der, die ſich bey den Trabanten des Jupiters eräugnet, vergleichen wollte.

Denn,

Denn, wenn ſich auch eine ſo wohl als die andere würklich veränderte, ſo iſt es doch gar nicht wahrſcheinlich, daß dieſe Veränderung in beiden beſtändig gleich ſeyn würde.

Philalethes. Das gewöhnliche Maas, das wir bey der Zeit gebrauchen, würde auch weit genauer ſeyn, wenn wir nur, ſo zu reden, einen einzigen vergangenen Tag aufbehalten könnten, um ihn mit den folgenden Tagen zu vergleichen; ſo wie man das Maas des Raumes aufbehält.

Theophilus. An deſſen Stelle können wir die Körper beobachten und gleichſam aufbehalten, welche beinahe in einem gleichen Zeitraum ihre Bewegung vollenden. Folglich können wir nicht behaupten, daß ein Maas des Raumes, zum Beiſpiel, eine Elle, die man in Holz oder in Metall aufbehält, volkommen daſſelbe bleibe.

Philalethes. §. 22. Es ſcheint mir ſehr ſeltſam, da alle Menſchen bekanntermaſſen die **Zeit** durch die Bewegung der groſſen und ſichtbaren Körper meſſen, daß man ſie gleichwohl durch das Maas der Bewegung erklärt.

Theophilus. Ich habe eben geſagt, (§. 16), wie dies zu verſtehen ſey. Ariſtoteles ſagt freilich; **die Zeit ſey die Zahl**, und nicht das **Maas der Bewegung**. Im Grunde läßt es ſich auch behaupten, daß wir aus der Zahl der periodiſchen gleichen Bewegungen, von denen die eine ihren Anfang nimmt, wenn die andere zu Ende gehet, zum Beiſpiel, aus den Revolutionen der Erde, oder der Sterne die Dauer erkennen, und beurtheilen können.

Philalethes. §. 24. Wollte man ſagen, Abraham wäre in dem 2712ten Jahre des Julianiſchen Zeitraums gebohren, ſo würde dies eben ſo unverſtändlich ſeyn, als wenn man von der Erſchaffung der Welt zu zählen anfieng; ob man gleich vorausſetzet, daß der Julianiſche Zeitraum viele Jahrhunderte vorhero ſeinen Anfang genommen,

men, ehe noch würkliche Tage, Nächte, oder Jahre geweſen, die man durch einige Umläufe der Sonne bemerket hat.

Theophilus. Das leere, das man ſich bey der Zeit denken kann, beweiſet, eben ſo, wie das leere des Raums, daß Zeit und Raum auf das Mögliche, und auf das Wirkliche gehen. Uebrigens iſt auch unter allen chronologiſchen Berechnungen diejenige, nach welcher man die Jahre von dem Anfang der Welt zählet, am wenigſten bequem; man muß ſie nur deshalb gebrauchen, weil die ſiebenzig Dollmetſcher, und der hebräiſche Text gar zu ſehr von einander abgehen, andrer Urſachen gar nicht zu gedenken.

Philalethes. §. 26. Den Anfang der Bewegung können wir uns wohl gedenken, den Anfang der Dauer hingegen, wenn wir ſie in ihrem ganzen Umfang nehmen, können wir nicht faſſen. Eben ſo laſſen ſich die Gränzen der Körper, aber nicht die Gränzen des Raums beſtimmen.

Theophilus. Dies kommt, wie ich bemerkt habe, daher, weil Zeit und Raum bloſſe Möglichkeiten auſſer der Vorausſetzung der Würklichkeiten anzeigen. Beide ſind ihrer Natur nach ewige Wahrheiten, welche das Mögliche, und das Würkliche zugleich betreffen.

Philalethes. §. 27. Die Idee der Zeit und die der Ewigkeit können aus einer und derſelben Quelle abgeleitet werden. Denn wir können in unſern Gedanken gewiſſe Längen der Dauer, ſo oft, als es uns beliebt, zuſammenſetzen, und die alſo zuſammengeſetzten Längen bey vergangenen und zukünftigen Dauerungen anwenden.

Theophilus. Um aber daraus den **Begrif der Ewigkeit** *) herzuleiten, gehöret auſſerdem noch dazu, daß

*) Das Wort Ewigkeit wird in dreierley Verſtand genommen. Man nennt ein Ding ewig, welches in Rückſicht auf andere

daß wir uns vorſtellen, der Grund, nach welchem wir weiter vorwärts gehen könnten, bleibe immer derſelbe. Eben die nähere Rückſicht auf dieſe Gründe vollendet die Idee des Unendlichen oder des Unbegränzten in den möglichen Fortſchreitungen der Dinge. Mithin können uns unſre Sinne allein zu der Zuſammenſetzung dieſer Begriffe nicht verhelfen. Im Grunde läßt es ſich auch behaupten, daß die **Idee des Abſoluten** in der Natur der Dinge älter ſey, als die Idee **der Gränzen**, die man hierzu füget. Indeſſen wir wollen anjetzt die erſtere zum Gegenſtand unſrer Betrachtung, und mit dem, was eingeſchränkt iſt, und unſre Sinnd rührt, den Anfang machen.

Fünf-

dere eine gröſſere Dauer hat. Ferner deſſen Dauer man nicht beſtimmen kann, oder will, wie zum Exempel, die Friedensſchlüſſe, obgleich der Bruch, und die öftere Erneuerung derſelben den Völkern eine Schande ſind, und Leibniz den Schild eines holländiſchen Kaufmanns, welcher ſich einen Kirchhof malen, und darüber ſchreiben laſſen: Zum ewigen Frieden, mit Verdruß billigen muß. Endlich verſteht man auch darunter ein Ding, das ohne Anfang und Ende iſt. Um auf den Begrif einer ſolchen Ewigkeit zu kommen, hält es allerdings ſehr ſchwer, und dieſes kommt inſonderheit daher, weil wir uns nicht leicht eine Dauer ohne Zeitfolge gedenken können. Man pflegt zwar die Dauer durch die Fortſetzung der Wirklichkeit zu erklären. Hier ſind aber zwey Begriffe, von denen wir keine Merkmale angeben können. Was iſt Fortſetzung? Was iſt Wirklichkeit? über den letzteren habe ich mich ſchon in einer vorhergehenden Anmerkung erklärt, worauf ich mich hier beziehe. Und was den Begrif der Fortſetzung betrift: ſo zieht er mit dem von der Wirklichkeit einen Strang. Da ſind wir alſo an die Gränzen der menſchlichen Erkenntniß. Die Ewigkeit würde ohngefehr in einer ſchlechterdings nothwendigen und metaphyſiſchen Wirklichkeit beſtehen, ich geſtehe aber ſehr gern daß dieſer Begrif niemanden, ſo wenig wie mir, ein völliges Genüge thun werde.

Anm. des Ueberſ.

Funfzehentes Hauptſtück.

Von der Dauer und der Expanſion (Ausbreitung) zuſammen genommen.

Philalethes.

§. 4. Wir nehmen weit lieber eine unendliche Dauer der Zeit, als eine unendliche Expanſion des Ortes an, weil wir uns eine unendliche Dauer in Gott gedenken. Der Materie hingegen, welche endlich iſt, legen wir die Ausdehnung bey, und nennen alſo alles, was über die Gränzen der Welt hinausgehet, einen **eingebildeten Raum**.

Salomo ſcheint daher ganz anders gedacht zu haben, wenn er ſagt, **die Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht faſſen**; und mich dünkt, derjenige erhebe die Fähigkeiten ſeines Verſtandes zu ſehr, welcher ſich beredet, er könne mit ſeinen Gedanken noch weiter, als bis an den Ort gehen, wo Gott iſt.

Gott iſt in Beziehung auf den Raum unermeßlich, und er kann ihn anfüllen, wenn er will.

Theophilus. Wäre Gott ausgedehnt, ſo hätte er Theile. Aber die Dauer giebt nur allein ſeinen Würkungen Theile. In Rückſicht auf den Raum muß man ihm die Unermeßlichkeit zuſchreiben, nach welcher ſeine unmittelbaren Wirkungen gleichfalls Theile haben, und in einer gewiſſen Ordnung ſtehen. Er iſt die Urquelle der Möglichkeiten, und der Würklichkeiten. Jene werden aus ſeinem Verſtand, dieſe aus ſeinem Willen abgeleitet. Raum und Zeit haben mithin ihre Realität nur allein von ihm; und er kann das leere anfüllen, ſo bald es ihm nur immer gefället. In dieſem Verſtande iſt er auch allenthalben.

Philalethes. §. 11. Ob die Geiſter mit dem Raum in Beziehung ſtehen, und wie viel ſie daran Theil nehmen, iſt uns unbekannt. So viel wiſſen wir, daß ſie an der Dauer Theil nehmen.

Theo-

Theophilus. Alle endliche Geiſter haben einen organiſirten Körper; ſie ſtellen ſich alſo andre Körper allemal in Beziehung auf den ihrigen vor. Mithin iſt es eben ſo gewiß, daß ſie mit dem Raum im Verhältniſſe ſtehen, als es entſchieden iſt, daß die Körper eine Beziehung auf denſelben haben.

Die endliche Geiſter, die beſtändig mit einem Körper verbunden ſind, ſtellen ſich einander vor; und eben darin beſtehet ihre Beziehung auf den Raum.

Ich

*) Leibniz behauptete, — daß alle Geiſter einen organiſchen Körper hätten. Hiebey hätte man es können bewenden laſſen. — Da man aber anfieng, ſich eine Ehre daraus zu machen, alle hingeworfene Gedanken des groſſen Mannes zu definiren und zu demonſtriren: ſo erhielt auch dieſer gar bald eine Demonſtration, und, wenn die Götter wollen — eine mathematiſche, — und das war denn folgende. „Eine jede „wede denkende Subſtanz iſt an einem Orte wirklich, an „welchem ſie mit Körpern umringt iſt. Da ihr nun nicht „alle Körper gleich nahe ſind — ſo iſt ihr einer immer nä„her, als der andere, und der ihr am nächſten iſt, iſt ihr „Körper, folglich haben alle denkende Subſtanzen einen Kör„per. q. e. d.„ Nicht zu gedenken, daß Leibniz von einem organiſchen Körper ſpricht, woran dieſe an der Demonſtrirſucht krank liegende Philoſophen aber nicht einmal, aus dem guten Grunde, weil ſie nicht wuſten, was ein organiſcher Körper ſey, gedacht haben; Nicht zu gedenken, daß dieſe Herren die Proportion, die zwiſchen einen Geiſt, und einen Körper, der ihn beleben ſoll, auſſer Acht gelaſſen, und andere Vorausſetzungen mehr die blos in dem Syſtem dieſer Weltweiſen, nicht aber in der Natur und Weſen der Dinge, ihren Grund haben nicht zu berühren; wird ſich doch ſo leicht niemand von der Gewißheit dieſes angeführten Beweiſes überzeugen können. Einem jeden wird gar bald einfallen was iſt nahe, — näher — und das Nächſte? und was verſtehen dieſe Philoſophen darunter? Sie haben ſich darüber nicht erklärt, und wir wollen ihnen auch gerne die Erklärung ſchenken. Der Begrif iſt ohnehin relativiſch, und deſſen Erklärung könnte nicht viel helfen. Aus der angeführten Demonſtration folgt alſo ſo viel, daß ein Geiſt einen ziemlich robuſten Körper haben, und von guter Natur ſeyn könne, es kommt nur darauf an, daß er ihm am nächſten ſey. Wer weiß was für ein Geiſt ſich in dem rothen Thurm in Halle einquartirt habe?

Anm. des Ueberſ.

Vergleichung der Zeit und des Ortes.

Ich will übrigens noch ehe ich dieſe Materie beſchlieſſe, die Zeit und den Ort mit denen Erklärungen vergleichen, welche ſie davon geben. Wäre in dem Raum etwas leeres, — (zum Beiſpiel, wenn eine Kugel inwendig hohl wäre), ſo würde man die Gröſſe deſſelben beſtimmen können. Hingegen, wäre in der Zeit ein leeres, zum Beiſpiel, eine Dauer ohne Veränderungen, ſo würde ſich die Länge deſſelben ohnmöglich beſtimmen laſſen. Woher kommt es, daß man einen Menſchen würde widerlegen können, wenn er behauptete, daß zwey Körper, zwiſchen denen etwas leeres iſt, ſich berührten; denn nach geometriſchen Lehrſätzen könnten ſich die zwey entgegen ſtehenden Polen einer leeren Kugel nicht berühren, — daß man auf der andern Seite einen andern nicht würde wiederlegen können, welcher behauptete, daß ſich zwey Welten, von welchen die eine auf die andere folgt, in Abſicht der Dauer berühren, ſo daß die eine alsdann ihren Anfang nimmt, wenn die andere ihr Ende erreicht, ohne daß der geringſte Zwiſchenraum ſeyn ſollte. Meinem Bedünken nach könnte er nicht widerleget werden, weil dieſer Zwiſchenraum nicht beſtimmt werden kann. Wäre der Raum nichts weiter, als eine Linie, und wäre der Körper unbeweglich, ſo lieſſe ſich auch die Länge des leeren Raums unter zwey Körpern nicht beſtimmen.

In der Zeit läßt ſich nichts Leeres gedenken.

Sechzehentes Hauptſtück.

Von der Zahl *).

Philalethes.

§. 4. Die Begriffe von Zahlen ſind beſtimmter, und laſſen ſich beſſer unterſcheiden, als die Begriffe bey der

*) Wer von der Gröſſe an ſich betrachtet, in ſofern ſie durch Zahlen vorgeſtellt wird, etwas gründliches leſen will, den verweiſe ich auf Lamberts Architectonik, §. 872. wo dieſe Materie mit der gröſten Genauigkeit behandelt iſt.

Anm. des Ueberſ.

der Ausdehnung, wo man jede Gleichheit, und jedes Uebermaas nicht ſo leicht wahrnehmen oder meſſen kann, als bey den Zahlen; weil unſre Gedanken bey dem Raum nicht zu einiger beſtimmten Kleinigkeit gelangen können, über die ſie nicht ſo, wie über eine Eins, zu gehen vermögend ſind.

Unterſchied der ganzen, und der Zahlen überhaupt in ihrem weiteſten Umfang.

Theophilus. Man muß dies von der **ganzen** Zahl verſtehen. Denn ſonſt begreift die **Zahl in ihrem weiteſten Umfang** das, was nicht in gleiche Theile getheilet werden kann, die Brüche, das Transcendente, und überhaupt alles, was ſich zwiſchen zwey ganzen Zahlen gedenken läßt; – daher ſteht ſie auch mit einer Linie im genauen Verhältniß, und enthält alſo eben ſo wenig von dem **Kleinſten**, als das Continuum. Folglich findet die Erklärung der **Zahl** durch eine Menge der Einheiten nur bey ganzen Zahlen Statt.

Die Erklärung der Zahl durch eine Menge von Einheiten hat nur bey ganzen Zahlen Statt.

Denn der genaue Unterſchied in der Ausdehnung beſtehet nicht in der **Gröſſe**; denn zu der deutlichen Erkenntniß derſelben müſſen wir ganze oder andere durch die Einheiten bekannte Zahlen annehmen. Mithin müſſen wir von einer **ununterbrochenen** zu einer, aus **abgeſonderten Theilen beſtehenden Gröſſe** kommen, wenn wir uns von der **Gröſſe überhaupt** einen deutlichen Begrif machen wollen. Die Modifikationen der Ausdehnung können folglich, wenn man die Zahlen nicht dazu nimmt, nur allein durch die **Figur** unterſchieden werden, wenn man nemlich dies Wort in einem ſo allgemeinen Sinn verſteht, daß es alles das bedeutet, wodurch verurſachet wird, daß zwey ausgedehnte Dinge einander nicht gleich ſind.

Philalethes. §. 5. Wenn wir den Begrif der Einheit wiederholen, und ſie zu einer andern Einheit ſetzen, ſo erhalten wir einen **zuſammengeſetzten Begrif**, (idee collective), den wir durch den Namen **zwey** bemerken. Wer nun dies thun, und weiter fortgehen kann, ſo daß er im-

mer

mer zum letzten zuſammennehmenden Begrif, den er von einer Zahl gehabt hat, Eins mehr ſetzet, und ihm einen Namen giebt; der kann **zählen**, in ſofern er eine Reihe Namen für folgende Zahlen, und ein Gedächtniß hat, ſolche Reihe, nebſt ihren verſchiedenen Namen zu behalten.

Theophilus. Das wäre gewiß nicht das einzige Mittel, um weiter zu kommen. Das Gedächtniß würde zu ſehr **beläſtigt** werden, wenn es bey einer jeden Addition einer neuen Einheit einen ganz neuen Namen behalten müſte. Daher wird hiezu eine gewiſſe Ordnung und **Replication** der Zahlen erfordert, vermöge welcher man immer wieder nach einer gewiſſen Progreſſion zu zählen anfängt.

Philalethes. Die verſchiedenen Zufälligkeiten der Zahlen ſind keines andern Unterſchieds, als des Mehrern, oder des Geringeren, fähig. Daher ſind ſie auch, gleich denen Zufälligkeiten der Ausdehnung nur einfach.

Die Zahlen ſind keine einfache Zufälligkeiten; ſie ſind der Gröſſe nach von einander verſchieden, und auch ſonſt ſich unähnlich.

Theophilus. Von der Zeit, und der geraden Linie kann man dies wohl behaupten, aber gewiß nicht von den Figuren, und noch weniger von den Zahlen, welche nicht nur der Gröſſe nach von einander unterſchieden, ſondern ſich auch ganz unähnlich ſind. Eine gerade Zahl kann in zwey andre gerade, aber nicht ungerade getheilt werden. Drey und ſechs ſind dreieckige (triangulaires) – vier und neun viereckige Zahlen; acht iſt ein Kubus, u. ſ. w. Dies findet alſo bey den Zahlen weit mehr Statt, als bey den Figuren; denn zwey ungleiche Figuren können einander vollkommen gleich ſeyn, aber niemals zwey ungleiche Zahlen. Ich wundre mich indeſſen gar nicht, daß man ſich hierinnen ſo leicht irret, weil man gewöhnlicherweiſe von dem, was **Aehnlich**, oder **Unähnlich** iſt, keinen deutlichen Begrif hat. Hieraus folgt, daß Ihre Idee, oder vielmehr, daß die Anwendung, die Sie von den **einfachen** oder **vermiſchten** Modi-

Modifikationen machen, eine ſehr groſſe Verbeßrung bedarf.

Philalethes. §. 6. Sie bemerken ſehr richtig, daß man den Zahlen gewiſſe eigenthümliche Namen beylegen müſſe, wenn man ſie behalten will. So, glaube ich, wäre es beſſer, wenn man im Zählen anſtatt **Millionmal Million** der Kürze wegen eine **Billion**, anſtatt der Million der Millionen von den Millionen, oder **Millionmal Billion** eine **Trillion**, und ſo bis zur **Nonillion** (denn weiter braucht man im Zählen nicht zu gehen) hinaufzählte.

Theophilus. Dieſe Benennungen ſind recht gut, und bequem: alſo ſind X ſo viel als 10, Eine **Million** wird mithin durch X^6, eine **Billion** durch X^{12}, eine **Trillion** durch X^{18}, eine **Nonillion** durch X^{54} ausgedruckt.

Siebenzehntes Hauptſtück.

Von der Unendlichkeit.

Philalethes.

§. 1. Die Idee des **Endlichen** und des **Unendlichen**, welche wir als Zufälligkeiten der Gröſſe betrachten, iſt gewiß eine der Wichtigſten.

Es giebt weder eine unendliche Zahl, noch eine unendliche Linie.

Theophilus. Wenn wir genau reden wollen, ſo giebt es allerdings eine **Unendlichkeit** *) **in den Dingen**, weil es deren immer mehrere giebt, als man angeben, und beſtimmen

men

*) Wolf ſagte: — das Unendliche, ſey ein ſolches Ding, welches alles hat, was es zugleich haben kann. Dieſe Erklärung paßt auf ein jedes Ding, und iſt alſo falſch. Nachher wollte man es beſſer machen, und definirte das Unendliche durch das Ding, was keine Schranken hat. Dieſe Definition

tion

men kann. Es giebt aber gewiß keine unendliche Zahl, keine unendliche Linie, und keine andre unendliche Gröſſe, wenn man nemlich wirkliche Ganze unter dieſen Benennungen verſtehet. Die Scholaſtiker haben vermuthlich eben dies gemeint, oder muſten es doch ſo verſtehen, wenn ſie ein **ſyncategorematiſches**, – aber kein **categorematiſches** Unendliche zugelaſſen haben. Das wahre Unendliche, in dem ſtrengſten Sinn genommen, beſtehet lediglich in dem **Abſoluten**, welches weit eher als das Zuſammengeſetzte war, und durch keine Verbindung der Theile entſtanden iſt.

Das wahre Unendliche beſteht lediglich in dem Abſoluten, welches weit eher, als alle Zuſammenſetzung war.

Philalethes. Wenn wir die Idee von dem Unendlichen auf das Höchſte und Erſte Weſen anwenden; ſo geſchieht es **eigentlich** in Rückſicht auf ſeine Dauer und Al-

tion iſt aber nur blos grammatiſch, und ſetzet eine deutliche Erkenntniß von dem Endlichen, und von Schranken zum voraus. Idea infiniti autem eſt prior idea finiti, und alſo taugt auch dieſe nichts. Durch das Weglaſſen der Schranken kömmt man ohnedem nicht auf das Unendliche, ſondern vielmehr zu einem abſtraktern Begrif, der das Endliche und Unendliche unter ſich begreift. Es kömmt hier auf die Idee der Gröſſe an. Dieſe erklärt man durch den Unterſchied ähnlicher Dinge, die aber nur könne angezeigt, nicht aber mit Worten ausgedruckt werden. Hierdurch kann man nun wohl auf einen klaren Begrif des Unendlichen kommen, und eher als auf den Begrif eines endlichen Dinges, weil bey dieſen allezeit eine Beſtimmung geſetzet werden muß, die aber bey dem erſteren wegfällt. Leibniz ſcheint eben dieſes im Sinn gehabt zu haben, wenn er ſagt: „Das Unendliche „ſey ein *Ens abſolutum*, oder eine Gröſſe *per eminentiam.* „ Man ſiehet leicht daß dieſer Begrif ganz einfach, und folglich keiner Erklärung fähig ſey. Wollte man die innern Merkmale hererzehlen, ſo würde man nichts mehr herausbringen als was Leibniz *abſolutum* nennt, oder *per eminentiam* die Gröſſe, ohne Zuſatz von Schranken. Dieſer Zuſatz aber würde wiederum etwas poſitives, und die Gröſſe dadurch endlich, und der Begrif zuſammengeſetzt werden. Damit aber verlieret man das, was man definiren ſoll, aus dem Geſicht, und kommt in einen Cirkel.

Anm. des Ueberſ.

Allenthalbenheit, (vbiquité), – und hernach in figürlichem und verblümten Sinn in Abſicht ſeiner Macht, Weisheit, Güte, und ſeiner andern Eigenſchaften.

Theophilus. Sie ſollten nicht im **verblümten**, ſondern **im mittelbarem** Verſtande ſagen. Denn die Gröſſe ſeiner andern Eigenſchaften wird eigentlich nur in Beziehung auf diejenigen, in welchen die Theile in Beſchlag kommen, erkannt.

Philalethes. §. 2. Ich ſollte glauben, es ſey ſchon längſt ausgemacht, und beſtimmt, daß der Verſtand das Endliche und das Unendliche als Modifikationen der Ausdehnung und der Dauer anſehe.

Theophilus. Feſtgeſetzt iſt es nun zwar nicht; allein die Betrachtung des Endlichen und Unendlichen findet überall Statt, wo Gröſſe und Vielheit iſt. Das wahre Unendliche iſt auch keine **Modifikation**, ſondern ein Abſolutum. So bald man es modificiret, ſo ſchränkt man es ein, und macht alſo ein endliches Ding daraus.

Philalethes. §. 1. Weil die Kraft des Verſtandes, die Idee, die er vom Raum hat, durch immer neu hinzukommende Zuſätze unaufhörlich zu erweitern, immer dieſelbe bleibt; ſo haben wir geglaubt, daß die Idee eines unendlichen Raums daher ihren Urſprung nehme.

Theophilus. Hierzu könnte man noch ſetzen, daß es daher komme, weil ein und derſelbe Grund beſtändig ſo bleibt, wie er geweſen iſt. Man nehme eine gerade Linie, und verlängere ſie dergeſtalt, daß ſie noch einmal ſo groß wird, als die erſtere. Da nun die zweite der erſten vollkommen ähnlich iſt, ſo kann ſie gleichfalls verdoppelt werden. Hieraus entſteht eine dritte, welche den zwey vorigen ähnlich iſt. Da nun ein und derſelbe Grund beſtändig vorhanden iſt; ſo kann ſie auch niemals aufgehalten, folglich bis ins Unendliche verlängert werden. Mithin entſteht die Erkenntniß des Unendlichen aus der

Die Erkenntniß des

Unendlichen entſteht aus Betrachtung der Aehnlichkeit.

Erkenntniß der Aehnlichkeit, oder eines und deſſelben Grundes. Es entſpringet alſo eben daher, woraus die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten abgeleitet werden.

Hieraus kann nun unläugbar gefolgert werden, daß das, was der Conception dieſer Idee ihre Erfüllung giebt, (wodurch ſie das wird, was ſie ſeyn muß), eigentlich in uns ſelbſt liege, und nicht auf ſinnlichen Erfahrungen beruhe, – eben ſo, wie die nothwendigen Wahrheiten weder aus der Induktion, noch aus den Sinnen bewieſen werden können. Die Idee des Abſoluten **iſt in uns ſelbſt**, ſo wie die Idee eines Dinges überhaupt. Die abſoluten Dinge ſind aber nichts anders, als die Eigenſchaften Gottes, und gerade auf die Art die Quelle der Ideen, als Gott ſelbſt das Principium der Dinge iſt. Die Idee des Abſoluten in Beziehung auf den Raum, iſt alſo keine andere, als die Idee der Unermeßlichkeit Gottes, und ſo kann man immer weiter gehen.

Abſolute Dinge ſind nichts anders, als die Eigenſchaften Gottes.

Indeſſen iſt es wirklich ein Irthum, wenn man ſich einen abſoluten Raum gedenkt, der ein unendliches Ganze ſeye, und doch aus Theilen beſtehen ſoll. Ein ſolcher Raum iſt gar nicht vorhanden. Der Begrif davon enthält einen Widerſpruch; – und alle dieſe unendliche Ganze, und die ihnen entgegengeſetzte unendlich kleinen Dinge ſind nur in geometriſchen Berechnungen gültig, ſo wie die eingebildeten Wurzeln in der Algebra.

Es giebt keinen abſoluten Raum.

Philalethes. §. 6. Es läßt ſich aber auch eine Gröſſe gedenken, ohne darunter Theile auſſer Theilen zu verſtehen. Setze ich zu der vollkommenſten Idee, die ich von der ſchönſten Weiſſe habe, eine andere von gleicher, oder von weniger Weiſſe, (denn ich kann keine andere Idee von einer weiſſern Farbe hinzuſetzen, als die iſt, wovon ich mir eine Idee mache, weil ich mir die weiſſeſte Farbe gedenke); ſo

ſo macht das keine Vermehrung, und erweitert meinen Begrif im geringſten nicht. Daher werden die verſchiedenen Begriffe der Weiſſe, u. ſ. w. **Grade** genannt.

Theophilus. Ich vermiſſe in dieſem Raiſonnement die Beweiskraft, weil ſich gar wohl eine blendendere Weiſſe gedenken läßt, als die iſt, die ich mir jetzt wirklich vorſtelle. Der wahre Grund, weshalb man glaubt, daß die Weiſſe nicht bis ins Unendliche vermehrt werden könne, iſt der, weil ſie keine **urſprüngliche Beſchaffenheit**, (qualité originaire). Die Sinne gewähren uns nur eine confuſe Erkenntniß davon; und, wenn man ſich ja etwa eine deutliche Erkenntniß davon machen ſollte, ſo kommt ſie von der Struktur des Geſichtsorgans her, und ſchränkt ſich lediglich auf denſelben ein. Bey den urſprünglichen Beſchaffenheiten, welche deutlich erkannt werden können, ſind wir zuweilen im Stande, bis ins Unendliche zu gehen, nicht nur da, wo eine **Ausdehnung**, oder eine **Ausbreitung** iſt, (die Scholaſtiker nennen es partes extra partes) als bey der Zeit und dem Orte; ſondern auch da, wo eine **Intenſion** und wo **Grade** Statt finden, zum Beiſpiel, bey der Geſchwindigkeit.

Die Vermehrungen bis ins Unendliche finden nur bey den urſprünglichen Beſchaffenheiten Statt.

Philalethes. §. 8. Wir haben keine Idee von einem unendlichen Raume, und nichts fällt mehr in das Auge, als die Ungereimtheit eines wirklichen Begrifs von einer unendlichen Zahl.

Theophilus. Hierin bin ich mit Ihnen gleicher Meinung. Dies kommt indeſſen nicht daher, weil wir von dem Unendlichen keine Idee haben können, ſondern, weil das Unendliche kein wahres Ganze ausmachen kann.

Philalethes. §. 16. Aus eben dem Grunde haben wir alſo auch keine poſitive Idee von einer unendlichen Dauer, oder von der Ewigkeit, eben ſo wenig als von der Unermeßlichkeit.

Wir haben von der Ewigkeit ſo wohl, als von der Unermeßlichkeit eine poſitive Idee.

Theophilus. Von beiden haben wir eine poſitive Idee; und ſie wird richtig und wahr ſeyn, wenn wir uns nur das Unendliche nicht als ein Ganzes, ſondern als etwas Abſolutes, oder als ein Attribut ohne Grenzen vorſtellen, welches, in Abſicht auf die **Ewigkeit**, in der Nothwendigkeit des Daſeyns Gottes gegründet iſt, ohne daß es daſelbſt von Theilen abhänget, und ohne daß man durch Hinzufügung der Zeiten den Begrif deſſelben zu machen braucht.

Hieraus erhellet, daß die Notion des Unendlichen, mit den nothwendigen Wahrheiten aus einer Quelle entſpringet.

Achtzehentes Hauptſtück.

Von andern einfachen Zufälligkeiten.

Philalethes.

Es giebt noch auſſerdem viel andre einfache Zufälligkeiten, die aus einfachen Ideen entſtanden ſind. Dahin gehören die Zufälligkeiten der Bewegung, als das Glitſchen, das Umdrehen; die Zufälligkeit der Töne, welche durch die Noten und Arien modificiret werden, ſo wie die Farben durch die Grade; ohne anjetzt vom Geſchmack und Geruch zu reden. Dieſe Zufälligkeiten haben oft eben ſo wenig ein Maas und einen deutlichen Namen, als die zuſammengeſetzten; weil man ſich nach der Gewohnheit und dem Gebrauch richtet. Wenn wir zu der Lehre von den **Worten** kommen, ſo wird ſich ſchon Gelegenheit finden, weitläuftiger hievon zu reden.

Theophilus. Der gröſte Theil der Zufälligkeiten iſt nicht ſo einfach, daß er nicht eher zu den vermiſchten gerechnet werden ſollte. So müſſen wir bey der Erklärung

des Worts Glitſchen, oder Umdrehen, auſſer der Bewegung noch den Widerſtand der Oberfläche in Erwegung ziehen.

Neunzehentes Hauptſtück.

Von den Zufälligkeiten des Denkens.

Philalethes.

§. 1. Wir wollen nunmehro von den Zufälligkeiten der Sinne zu denen forteilen, welche uns das Reflektiren an die Hand giebt. Die **Senſation** iſt, ſo zu reden, der Eingang der Ideen in die Seele durch Beihülfe der Sinne. Wenn eben derſelbe Begrif, ohne Würkung eines dergleichen äuſſerlichen Gegenſtandes auf unſre ſinnliche Werkzeuge wieder vorkommt, ſo iſt es die **Reminiscenz**; iſt die Seele bemühet, ihn zurückzurufen, und findet ſie ihn nach einiger Bemühung und Einſigkeit, ſo iſt dies das **Gedächtniß**.

Hält die Seele dieſen Begrif mit aufmerkſamer Erwegung lange Zeit zurük, ſo entſtehet daraus die **Beſchauung**. Werden die Ideen in der Seele gleichſam hin und her getrieben, ohne daß der Verſtand darauf Acht hat, ſo arten ſie in **Phantaſien** und **Grillen** (reueries) aus. Beobachten wir die ſich gleichſam von ſelbſt darſtellende Begriffe, und zeichnen wir ſie ins Gedächtniß auf, ſo heißt das die **Aufmerkſamkeit**. Richtet die Seele von ſich ſelbſt, und mit einem groſſen Eifer ihre Gedanken auf eine Idee unverrückt hin, betrachtet ſie dieſelbe von allen Seiten, und läßt ſie ſich durch die gewöhnlichen Reizungen andrer Begriffe nicht davon abziehen, ſo entſtehet dasjenige, was wir **Anſtrengung der Seele**, oder **Studium** nennen.

Der **Schlaf**, wenn ihn keine Träume begleiten, iſt die Ruhe. Das **Träumen** beſtehet darinnen, wenn die

Seele auch alsdann Ideen hat, da die äuſſeren Sinnen ſo geſchloſſen ſind, daß ſie die Eindrücke nicht mit der gewöhnlichen Lebhaftigkeit von den äuſſeren Gegenſtänden erhalten. Es heißt, ſage ich, Ideen haben, ohne daß die äuſſern Gegenſtände, oder eine andere bekannte Gelegenheit, oder die Wahl und Anleitung des Verſtandes ſie uns eingeben ſollten. Ob aber das, was man gemeiniglich Ekſtaſe nennt, nicht ein Träumen mit offnen Augen ſey, das will ich andern zur Beurtheilung anheim ſtellen.

Theophilus. Es iſt nöthig, dieſe Begriffe noch näher zu entwickeln, und genauer aus einander zu ſetzen. Ich will alſo hier einmal einen Verſuch machen, etwas beſtimmtes hierüber zu ſagen.

Erklärungen der Senſation, — der Remi-

Wenn man ein äuſſeres Objekt gewahr nimmt, ſo heißt es eine **Senſation** *), das Wie-

*) Herr von Leibniz erklärt hier die verſchiedenen Aeuſſerungen der Denkkraft der Seele, welche als ſo viele Zweige derſelben betrachtet werden können. Da er das Denken lediglich in Abſicht auf das, was die Seele dabey thut, ohne auf den Körper Rückſicht zu nehmen, betrachtet; ſo läßt er das Geſchäfte des Körpers ganz und gar aus der Acht. Indeſſen ſollte doch billig, was für ein Syſtem von der Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper man auch annehmen möchte, allemal zugleich mit auf den Körper geſehen werden.

Ich will hier ganz kurz dieſe Erklärung mit dem verbinden, was der Körper dabey thut.

Eine Senſation iſt die von einem äuſſeren Objekt verurſachte Bewegung im Gehirn, welche die Seele gewahrnimmt. Wenn nemlich durch den Eindruck, den ein äuſſerliches Objekt im Gehirne macht, (denn dies iſt doch wohl der Sitz aller Empfindungen) das ganze Nerven- und Fiberníyſtem in Erſchütterung geſetzt wird; ſo gehet alsdann in der Seele etwas vor, was dieſer Wirkung entſpricht, die Seele wirkt zurück, und der Erfolg dieſer Zurückwirkung heißt Empfindung, Senſation.

Hierbey läßt ſich folgendes bemerken:

1) es würde vergeblich ſeyn, dieſe Zurückwirkung der Seele deutlich erklären zu wollen. Die Verbindung derſelben mit

Wiederholen dieſer Gewahrnehmung, ohne daß das Objekt ſich von neuem darſtellet, iſt die **Reminiscenz**; kommt hierzu das Bewuſtſeyn, ſie ſchon einmal gehabt zu haben, ſo entſtehet die **Erinnerung** *) daraus. Man verbindet mit dem Worte Recueillement einen andern Begrif,

niscenz, — des Erinnerns, — des Gedächtniſſes; der Aufmerkſamkeit der Beſchauung, u. ſ. w.

mit dem Körper bleibt, aller Verſuche ſie zu erforſchen, noch bis jetzt ein Geheimniß, und wird es immer bleiben, ſo lange wir noch nicht ganz tief in die Grundkräfte des Körpers und der Seele hineindringen.

2) Die Senſation entſtehet in der Seele nur alsdann, wenn ein äuſſerliches Objekt in das Gehirn einen Eindruck macht. Mithin iſt der Gedanke, daß der Körper die Empfindungen nur entwickele, unrichtig, und entſtehet aus der nicht gegründeten Vergleichung deſſen, was in einem einfachen Weſen vorgehet, mit den Verändrungen eines Körpers.

3) Obgleich alle Senſationen von dem Eindruck der äuſſeren Objekte aufs Gehirn, alſo aus der Erſchütterung des Nerven- und Fibernſyſtems entſtehen; ſo iſt es doch die gemeine Meinung, daß unſre Empfindungen ſich an dem Orte des Körpers bilden, und da ihren Sitz haben, wo auf die Nerven von irgend einem Gegenſtand der Eindruck, und die demſelben entſprechende Bewegung des Fibernſyſtems geſchieht.

Herr von Irwing hat ſich hierüber in dem erſten Bande ſeiner Erfahrungen und Verſuche über den Menſchen, Seite 17. weitläuftiger herausgelaſſen.

4) Die Verſchiedenheit der Senſationen bey verſchiedenen Menſchen entſtehet aus der Verſchiedenheit der Organiſation. Helvetius hat alſo Unrecht, wenn er verſchiedene Senſationen bey verſchiedenen Menſchen Nüancen einer und derſelben Senſation nennt.

Anm. des Ueberſ.

*) Eindrücke, welche die äuſſere Objekte im Gehirne verurſacht haben, bleiben in demſelben. Kehren alſo durch den wiederholten Eindruck derſelben Objekte auch die gemachten Erſchütterungen im Gehirne, und in den Fibern zurück, ſo wird dadurch die Geſchmeidigkeit, oder die Beweglichkeit der Fibern vermehrt. Mit dieſer Vermehrung iſt ein gewiſſes Empfindniß verknüpfet, — und dies macht die Erinnrung aus.

Anm. des Ueberſ.

als Sie dadurch ausgedruckt wiſſen wollen; man verſteht nemlich einen Zuſtand darunter, wo man ſich bemühet, von ſeinen Geſchäften loß zu kommen, um einer gewiſſen Sache ernſtlicher nachzudenken. Weil ich aber kein Wort kenne, welches Ihren Begrif hinlänglich ausdruckt, ſo können Sie es freilich behalten, um dadurch die Sache ſelbſt genauer zu bezeichnen.

Wir werden auf gewiſſe Objekte unſre **Aufmerkſamkeit** *), wenn wir ſie von andern unterſcheiden, und ſie denſelben vorziehen.

Setzet die Seele ihre Aufmerkſamkeit fort, das äuſſere Objekt mag nun zu würken fortfahren, oder nicht; es mag gegenwärtig oder nicht gegenwärtig ſeyn, ſo entſtehet daraus die **Beſchauung**. Lenket ſie ſich ohne Beziehung auf die Handlung und Thätigkeit der Seele auf die Erkennt-

*) Es iſt der Natur des Menſchen vollkommen gemäß, daß, je ſtärker die Eindrücke der Objekte ins Gehirn ſind, deſto ſtärker werden auch die Organe bewegt, daß alſo blos nach dem Mechanismus die Seele gleichſam dahingezogen werde, wo die ſtärkeren Eindrücke, und Erſchütterungen der Fibern erfolget ſind. Ferner da angenehme Empfindungen die Seele und die Organen in einen ihrer Natur gemäſſen, unangenehme Empfindungen hingegen in einen ihrer Natur widrigen Zuſtand verſetzen; ſo muß der Körper vermöge ſeiner mechaniſchen Struktur die erſteren nothwendig zu behalten, und die letzteren zu entfernen ſuchen. Mithin erfolgt Aufmerkſamkeit.

Hieraus folget abermals, daß, je ſtärker und feſter die Organen ſind, in einem deſto höheren Grade können wir auch aufmerken. Indeſſen lehrt doch die Erfahrung ganz augenſcheinlich, daß die Seele ihre Aufmerkſamkeit in ihrer Gewalt habe, alſo, wie Bonnet ſagt, ihre Bewegkraft über die Fibern ihres Gehirnes nach ihrem Belieben ausüben könne.

Beide Theile des Menſchen, der Körper und die Seele haben alſo ihre Geſchäfte bey der Aufmerkſamkeit. Siehe Tiedemann Unterſuchungen über den **Menſchen**. Erſter Band, Seite 108. u. ſ. f.

Anm. des Ueberſ.

kenntniß hin, ſo verwandelt ſie ſich in die **Betrachtung**.

Wenn der Entzweck der Aufmerkſamkeit dahin gehet, etwas zu lernen, das heißt, Kenntniſſe zu erlangen, um ſie zu behalten, ſo heißt ſie das **Studium**. Eine Sache betrachten, und einen Plan derſelben zu machen, heißt **Nachdenken**.

Herumſchweifen (rever) iſt nichts anders, als eine gewiſſe Gedankenreihe, ohne allem Entzweck, blos des Vergnügens wegen, das ſie gewähret, verfolgen. Daher kann ein ſolches grillenhaftes **herumſchweifen** zur Narrheit verleiten. Man vergißt ſich ſelbſt; man läßt das dic cur hic aus der Acht; man haſcht nach Träumereien und nach Chimaeren; – **man bauet Schlöſſer in die Luft.**

Träume *) und **Senſationen** laſſen ſich nicht füglich anders unterſcheiden, als dadurch, daß **jene** unter einander nicht verbunden ſind, und einer beſondern für ſich beſtehenden Welt gleichen. Der **Schlaf** entſtehet, wenn die Senſationen aufhören; die **Ekſtaſe** **) iſt folglich ein ſehr

*) Da die Bewegungskraft der Seele nicht uneingeſchränkt iſt, ſo verfällt ſie nach und nach in eine gewiſſe Entkräftung und Unthätigkeit; die Bewegung des Körpers, beſonders der Fibern werden merklich ſchwächer; und der Körper ſchläft ein.

Indeſſen wirkt doch die Imagination im Schlafe bey Gelegenheit gewiſſer äuſſrer Empfindungen. Daraus ſind die Träume herzuleiten.

Da die Seele bey denſelben ſich mehr leidend, als thätig zu verhalten, oder, wie Bonnet gut ausdrückt, eine bloſſe Zuſchauerinn zu ſeyn ſcheint; ſo iſt hierin ohne Zweifel die Urſache der Unordnungen aufzuſuchen, die wir in den Ideen, woraus die meiſten unſrer Träume entſtehen, zu bemerken pflegen.

Anm. des Ueberſ.

**) Werden innre Empfindungen ſo lebhaft, und ſtark, daß ſie merklich alle übrige verdunkeln, ſo werden wir auſſer uns geſetzt und gerathen in Entzückung.

Die

ſehr tiefer Schlaf, aus dem man mit vieler Mühe erwachet, und welcher eine innre, wiewol vorübereilende Urſache hat. Dies wird hinzugefüget, um dadurch den ganz tiefen Schlaf auszuſchlieſſen, der aus einem Schlafbringenden Medicament, oder aus einer, zum Beiſpiel, in der Schlafſucht, geſchehenen anhaltenden Verletzung der Verrichtungen der Sinne entſtehet. Die Ekſtaſe iſt zuweilen mit Viſionen vergeſellſchaftet. Sie kann aber auch ohne Viſion Statt finden.

Die Viſion iſt, meiner Meinung nach, nichts anders, als ein Traum, den man für eine Senſation hält, als wenn er uns würklich die Wahrheit der Objekte lehrte.

Sind dergleichen Viſionen göttlich, ſo machen ſie uns freilich würkliche Wahrheiten bekannt. Zum Beiſpiel, wenn

Die Erſcheinungen, die mit denſelben im Schlafe verbunden ſind, pflegen gemeiniglich in übernatürliche, und natürliche eingetheilet zu werden. Selbſt Leibniz ſcheint im Ernſt ſolche übernatürliche Träume der Propheten angenommen zu haben.

Ich kann und mag mich hier über die ſo genannten göttlichen Träume der Propheten, und ihre in denſelben erhaltene Offenbarungen nicht erklären. Man ſtößt bey dergleichen Verſuchen, die in der Bibel enthaltene Fakta aus einem philoſophiſchen Auge betrachten zu wollen, auf gar zu viel unangenehme Abwege, als daß es Vergnügen gewähren ſollte, ſich weitläuftig damit abzugeben. Der Philoſoph läßt es alſo, wenn er auf theologiſche Meinungen kommt, lieber bey dem Alten; zumal, wenn er zu ängſtlich iſt, gegen das in der Kirche, wozu er einmal durch ſeine Geburt berufen iſt, angenommene Syſtem etwas zu ſagen.

Man ſehe indeſſen ein ganz neuerlich herausgekommenes Werk über die Viſionen nach, welches durchgehends mit vielem Scharfſinn geſchrieben iſt, und wo dieſe Materie der Länge nach beurtheilt wird.

Es ſcheint indeſſen der denkende Verfaſſer dieſer recht ſehr gemeinnützigen Schrift über die göttlichen Träume mit allem Bedacht hinweggeſchlupft zu ſeyn, weil er — — von denſelben als Philoſoph nicht viel ſagen konnte.

Anm. des Ueberſ.

wenn ſie einzelne ins Detail gehende Prophezeyhungen enthalten, denen der Ausgang aufs vollkommenſte entſpricht.

Philalethes. §. 4. Aus den verſchiedenen Graden der Heftigkeit, und des Nachgebens der Seele im denken folgt, daß das Denken eine Handlung, nicht aber das Weſen der Seele ſey.

Theophilus. Freilich iſt das Denken eine Handlung, und nicht das Weſen der Seele; aber eine weſentliche Handlung, und alle Subſtanzen können auf dieſe Art handeln. Ich habe oben erwieſen, daß unzählich viele kleine Vorſtellungen in uns liegen, deren wir uns nicht bewußt ſind. Wir ſind nie ohne **Vorſtellung**, öfters aber ohne **Apperceptionen**, wenn wir nemlich keine deutliche Perceptionen haben. Dies iſt ein ſo reicher Schatz und eine ſo groſſe Schönheit in unſrer Seele, daß man ſich wundern muß, wie eine gewiſſe philoſophiſche Sekte und in derſelben die beſten Köpfe ſich ſo ſehr haben herabwürdigen können, und dieſe Perceptionen nicht hat annehmen können. Eben daher hat auch der Irthum, daß die Seelen ſterblich ſind, einen ſo hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit erhalten.

Zwanzigſtes Hauptſtück.

Von den Zufälligkeiten des Vergnügens und des Schmerzens.

Philalethes.

§. 1. Die Gedanken der Seele werden, gleich den Senſationen des Körpers, entweder **gleichgültig**, oder mit Vergnügen und Schmerz vergeſellſchaftet ſeyn. Dieſe Ideen können alſo, ſo wenig, als andre einfache Begriffe, oder die Namen erkläret werden, mit denen man ſie bezeichnet.

Theo-

Mann kann von dem Vergnügen und dem Schmerz keine Nominaldefinition geben.

Theophilus. Keine einzige Perception iſt uns völlig gleichgültig. Man nennet ſie ſo, weil die Würkung, die ſie auf uns machet, nicht merklich genug iſt. Denn **Vergnügen** und **Schmerz** ſcheinen in einer merklichen Hülfe, und einer merklichen Hinderniß zu beſtehen. Ich gebe übrigens gerne zu, daß dies keine Nominaldefinition ſey, und daß man auch keine ſolche geben könne.

Philalethes. **Gut** *) iſt alles dasjenige, was in uns Vergnügen hervorbringen, oder vermehren, oder den Schmerz verringern und verkürzen kann!

Böſe nennen wir alles das, was in uns einen Schmerz zu erregen, oder zu vergröſſern, oder ein Vergnügen zu vermindern, vermag.

Erklärung des Guten und des Böſen.

Theophilus. Ich denke hierinnen gerade ſo wie Sie. Man theilt das **Gute** gemeiniglich ein in das **Ehrbare**, das **Angenehme**, und das **Nützliche**. Indeſſen glaube ich, daß es **entweder** an und vor ſich ſelbſt angenehm ſey, — **oder** zu etwas anders, was uns ein angenehmes Empfindniß geben kann, beitragen müſſe. Das heißt; das Gute iſt **entweder** angenehm, **oder** nützlich, und das Ehrbare an und vor ſich ſelbſt beſtehet in **dem Vergnügen der Seele.**

Phi-

*) Der Begrif, welchen Locke mit den zwey Wörtern Gut und Böſe verbindet, kann allerdings mit dem, welchen neuere Philoſophen hievon geben, ganz ſchicklich verbunden werden. Es kommt nur darauf an, wie man Vergnügen und Mißvergnügen erklärt.

Leibniz ſucht Locken zu berichtigen, indem er das Gute in das Angenehme oder Nützliche eintheilet, und das Ehrbare in das Vergnügen des Geiſtes ſetzet, gleichſam, als wäre das Nützliche kein Vergnügen des Geiſtes.

Siehe Ferguſons Moralphiloſophie.

Anm. des Ueberſetzers.

Philalethes. §. 4. und 5. Aus Vergnügen und Schmerz entſtehn die Leidenſchaften. Für das, was Vergnügen in uns hervorbringen kann, haben wir **Liebe**; und der Gedanke an Traurigkeit, oder Schmerz, den eine gegenwärtige, oder abweſende Urſache verurſachen kann, iſt der **Haß**. **Liebe und Haß**, wenn ſie ſich auf Weſen, die der Glükſeeligkeit oder der Unglückſeeligkeit fähig ſind, beziehen, iſt oft ein Vergnügen, oder ein Verdruß, wovon wir in uns ſelbſt fühlen, daß ſie aus der Betrachtung ihres Daſeyns, oder ihrer Glükſeeligkeit entſtehen.

Theophilus. Ich habe faſt eben dieſelbe Erklärung von der **Liebe** gegeben, als ich in der Vorrede zu meinem Codex iuris gentium diplomaticus die Grundſätze der Gerechtigkeit erklärte. Ich ſagte nemlich, **lieben** heiſſe geneigt ſeyn, über die Vollkommenheit, das Gute, oder die Glückſeeligkeit des Gegenſtandes, den man liebt, Vergnügen zu empfinden. Daher ſieht man auch in der Liebe auf kein anderes Vergnügen, als auf das, welches uns das Gute oder das Vergnügen des geliebten Gegenſtandes gewährt. In dieſem Sinn lieben wir auch im eigentlichen Verſtande das, was keines Vergnügens und keiner Glückſeeligkeit fähig iſt, nicht; wir gebrauchen zwar die Dinge von dieſer Beſchaffenheit, ohne ſie zu lieben, es müſte denn ſeyn, daß wir uns vorſtellten, ſie beſäſſen würklich eine liebenswürdige Vollkommenheit. Es iſt alſo keine eigentliche Liebe, wenn wir beym Anblick eines ſchönen Gemäldes ſagen, daß wir es lieben. Dieſe Liebe entſteht bloß aus dem Vergnügen, das wir bey den Vollkommenheiten deſſelben empfinden.

Erklärung der Liebe.

Indeſſen kann man den Sinn dieſer Worte ſo weit ausdehnen, als man will; überdem iſt auch der Sprachgebrauch auſſerordentlich verſchieden. Daher unterſcheiden Philoſophen und Theologen die **Liebe des Begehrens**, und die **Liebe des Wohlwollens**. Jene beſteht in dem Verlangen, oder in der Empfindung, die wir für alles das haben, was uns Vergnügen gewährt, ohne uns

darum

darum zu bekümmern, ob daſſelbe auch eines Vergnügens fähig ſey. Dieſe beſteht in dem Gefühl für alles das, was uns ſein Vergnügen, oder ſein Glück mittheilt.

Die erſte Art Liebe hat unſer Vergnügen, und die zweite das Vergnügen eines andern zum Hauptentzweck; doch jedesmal, in ſo fern für uns ſelbſt ein gewiſſer Grad von Vergnügen entſteht. Denn es läßt ſich nicht gut gedenken, und, (man ſage dagegen was man wolle), der ſo allgemeine Eigennutz iſt Bürge dafür, daß wir uns für nichts intereſſiren werden, was nicht einigermaſſen mit unſerm Vortheil zuſammenhängt. Auf dieſe Art muß man die **uneigennützige und nicht nach Lohn haſchende Liebe** *) verſtehen, um auf der einen Seite durch das Edle und

*) Der Moral erwachſen allerdings beträchtliche Vortheile, wenn das Syſtem von der innren Güte, und Liebenswürdigkeit der Tugend ſorgfältig bebauet, und die Tugend ihrer eigenthümlichen Schätzbarkeit wegen, ohne alle Rückſicht auf Belohnungen empfohlen wird. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich unter dem Wort Lohn (Belohnungen) poſitive, willkührliche Vergeltungen verſtehe. Dies ſcheinen diejenigen, die ſich zuweilen ſo ſehr gegen dies Syſtem ſträuben, nicht vor Augen gehabt zu haben; daher kommt es auch, daß ſie es nicht ſelten als ein der chriſtlichen Religion nachtheiliges Lehrgebäude verſchreyen.

Ich kann daher nach meinen Ueberzeugungen nicht einmal dem Herrn von Leibniz Recht geben, wenn er bey der uneigennützigſten Tugend der Menſchen demohnerachtet einigen Zuſammenhang derſelben mit unſerm Privatintereſſe zugiebt. Ich ſollte glauben, daß die Tugend lediglich um ihr ſelbſt Willen ausgeübt werden müſſe. Will man das damit unzertrennlich verbundene Vergnügen einen Vortheil nennen, ſo iſt das im Grunde nichts ſchlimmes, — und dann müſſen wir freilich unſres eigenen Nutzens wegen tugendhaft ſeyn.

Sollte man nicht dadurch ſehr viel zur ausgebreitetern wirklichen Ausübung der Tugend beitragen, wenn man in der Erziehung der Kinder, und in der öffentlichen Religionsunterweiſungen ganz und gar nicht auf die Vergeltungen in jenem Leben verwieſe? wir würden wenigſtens nicht ſo viel intereßirte Chriſten erziehen. — —

Herr

und Groſſe derſelben zur Nachahmung bewogen zu werden, aber auch auf der andern nicht in ein Gewebe von Chimären und Hirngeſpinſte zu gerathen.

Philalethes. §. 6. **Der Verdruß**, (den die Engländer Uneaſineſs nennen), den wir wegen der Abweſenheit eines Dinges empfinden, welches uns ſehr viel Vergnügen machen würde, wenn es gegenwärtig wäre, heißt das **Verlangen.**

Dieſer **Verdruß** iſt, wo nicht der erſte, doch der ſtärkſte Antrieb zur Induſtrie und Thätigkeit der Menſchen; denn ſo groß auch das Gute ſeyn mag, welches man jemanden

Herr Garve, hat die ganze Sache ungemein richtig erwogen. Er drückt ſich in ſeinen Anmerkungen zu Fergusons Moralphiloſophie S. 400--401. hierüber folgendergeſtalt aus:

„Das Syſtem von der inneren Güte der Tugend „hat der Religion gefährlich geſchienen, weil man glaubte, „daß es die Belohnungen unnöthig machte. Aber man ſage „mir: welches ſollen dieſe Belohnungen ſeyn, die man der „Tugend in einem künftigen Leben verſpricht? Sind es „Vergnügungen, die uns von auſſen zuflieſſen; Eindrücke, „die andere Dinge auf uns machen, ſo wie es die ſinnlichen „Empfindungen itzt ſind? nun ſo ſage irgend jemand, war„um dieſe Vergnügungen nicht hier ſchon geſchätzt und ge„ſucht werden dürfen; warum ſie der Tugend zu Ehren auf„geopfert werden ſollen, da die Tugend uns nichts beſſeres „anzubieten hat? Ueberdies, da ſich alle dieſe Vergnügun„gen auf einen Körper beziehen, ſo können wir ſie uns „nicht anders, als in Raum und Zeit eingeſchränkt vorſtel„len. Beſtehen aber dieſe Belohnungen in einer gröſſeren „Ausbreitung unſrer Wirkſamkeit; ſind es neue Gelegen„heiten, die uns zu Handlungen verſchaft werden; iſt es „ein höherer Poſten, der uns anvertraut werden ſoll; nun „ſo muß doch wahrhaftig in der Handlung ſelbſt etwas „gutes liegen; ſo muß es auch ſchon in den guten Hand„lungen liegen, die wir hier thun; ſo muß die Tugend um „ihrer ſelbſt willen gewählt werden, weil nur die Tugend „die Belohnung ſeyn kann.„

Anm. des Ueberſ.

den vorhält, deſſen Abweſenheit aber ihm weder Mißvergnügen, noch ſonſt unangenehme Empfindungen verurſacht, oder ſo bald er, ohne es zu beſitzen, ganz ruhig und zufrieden iſt; ſo wird er ſich ganz und gar nicht darum bekümmern, und noch weniger Zeit und Kräfte darauf wenden, es zu erlangen. Er fühlt für dieſe Art des Guten ein **bloſſes Wollen** (velleité) Ein Kunſtwort, wodurch man den niedrigſten Grad von Verlangen bezeichnet, welches dem Zuſtand der Seele in Abſicht einer ihr ganzgleichgültigen Sache am nächſten kommt, wenn nemlich das aus der Abweſenheit eines Dinges entſtandene Mißvergnügen ſo wenig auf ſich hat, daß es nur ſehr ſchwache und unbedeutende Wünſche, aber nichts weniger, als die Betriebſamkeit, es zu erlangen, erweckt. Dies Verlangen wird durch das Urtheil, daß man das gewünſchte Gute nicht eher erlangen könne, als bis dieſe Unruhe der Seele entweder ganz verdrenget, oder doch in einem merklichen Grad gemäſſigt ſey, ſchwächer und endlich ganz und gar unterdrückt.

Uebrigens habe ich meine Ihnen anjezt vorgetragene Gedanken über die Unruhe dem berühmten Engländer zu verdanken, deſſen Meinungen ich ſo oft nenne. Ich war im Anfang ſehr ungewiß, was ich unter dem Worte Uneasineſs verſtehen ſollte. Indeſſen bemerkt der franzöſiſche Ueberſetzer, deſſen Sprachkenntniß nicht in Zweifel gezogen werden kann, am Rande des zwanzigſten Hauptſtücks im 6. §. daß der Verfaſſer unter dieſem Worte den Zuſtand eines Menſchen verſteht, der nicht in ſeiner gewöhnlichen **Bequemlichkeit** iſt, welchem **Ruhe** und **Zufriedenheit** fehlt; welcher ſich alſo ganz leidlich gegen das Vergnügen verhalten muß. Er bemerkt noch überdem, daß das Wort **Unruhe** (**Verdruß**) den Sinn freilich nicht erſchöpfe, daß es aber doch demſelben ganz nahe komme.

Dieſe Bemerkung iſt in Abſicht des folgenden Hauptſtücks von **der Macht** ungemein nöthig und nützlich; weil der Verfaſſer in demſelben ſehr viel von dieſer Art der Unruhe redet. Denn wollte man hiemit die eben angeführte

Idee

Idee nicht verbinden, ſo könnte man den Inhalt dieſes Hauptſtücks, der doch ſonder Zweifel einer der wichtigſten und ſubtileſten in dem ganzen Werke iſt, nicht im geringſten verſtehen.

Erklärung der Unruhe, und des Verlangens.

Theophilus. Der Ueberſetzer hat vollkommen Recht. Aus der Lektüre dieſes fürtreflichen Werkes habe ich gelernt, daß die nähere Betrachtung der **Unruhe** ein vorzüglich wichtiger Punkt iſt, wo dieſer Gelehrte ganz beſonders ſeinen Scharfſinn, und die tiefgehende Penetration ſeines Geiſtes an den Tag legt. Ich wandte daher gleich einen hohen Grad meiner Aufmerkſamkeit darauf, und da ich die Sache hin und her wohl überlegt hatte, ſo ſchien es mir beinahe, daß das Wort **Unruhe**, (Verdruß), wenn es auch den Sinn des Verfaſſers nicht vollſtändig genug ausdruckt, demohnerachtet der Natur der Sache, und der Natur des engliſchen Wortes Uneaſineſs, ſehr genau anpaſſe; – wollte man hingegen dadurch ein Mißvergnügen, oder einen Gram, oder eine gewiſſe Unbequemlichkeit, oder überhaupt einen würklichen Schmerz verſtehen, ſo würde es derſelben widerſprechen. Ich wollte eher ſagen, in dem Verlangen liege eine Diſpoſition und Vorbereitung zum Schmerz, als der Schmerz ſelbſt. Es kann zwar gar nicht geläugnet werden, daß dieſe Perception von derjenigen, die ſich in dem Schmerz einfindet, nur wie das Kleinere vom Gröſſeren verſchieden ſey; das kommt aber daher, weil der Grad zum Weſen des Schmerzens gehöret. Dies beſtätigt ſich gleichfalls durch den würklichen Unterſchied, zwiſchen der Luſt zu eſſen, und zu trinken, (**Appetit**) und dem Hunger ſelbſt. Wenn der Reitz des Magens zu heftig wird, ſo verurſacht er unangenehme Empfindungen; und wir müſſen hier abermals zu dem angenommenen Syſtem von den kleinern Vorſtellungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, unſre Zuflucht nehmen, weil uns ſonſt die mit dem Appetit und dem Hunger vergeſellſchaftete Empfindungen, wenn ſie zu bemerkbar wären, Schmerz verurſachen würden.

Wie unendlich hat alſo der Urheber unſers Weſens für unſer wahres Gute geſorgt, da er die Einrichtung in unſrer Natur getroffen, daß wir uns öfters in einem Zuſtand der Unwiſſenheit und verworrener Perceptionen befinden! Wir handeln nun weit ſchleuniger nach Inſtinkt; und das hat abermals den beträchtlichen Nutzen, daß uns die zu lebhafte Senſationen einer groſſen Menge von Objekten kein Mißvergnügen verurſachen, die die Natur, wenn ſie uns auch nicht ſo recht anſtehen, doch unſertwegen aus der Reihe der Dinge nicht weglaſſen konnte. Was für eine Menge von Inſekten ſchlucken wir herunter, ohne es gewahr zu werden? wie manchem iſt ſein zu feiner Geruch zur Laſt? und wie häufig würden wir Gegenſtände des Eckels erblicken, wenn unſer Geſicht noch ſchärfer und eindringender wäre?

Aus eben den weiſen Abſichten hat uns die Natur den mächtigen Antrieb des Verlangens zum erſten Anfang des Schmerzens, oder als einen halben Schmerz, oder (wenn wir uneigentlich reden wollen, um uns deſto ſtärker ausdrucken zu können), als kleine Schmerzen, deren wir uns aber nicht bewußt ſind, gegeben, damit wir das Uebel zu unſerm Vortheile benutzen möchten, ohne daß es uns unangenehme Empfindungen verurſachte. Wäre dieſe Perception zu deutlich, ſo wären wir eben deshalb, weil wir immer das Gute erwarten und hoffen, auch immer elend und beklagenswerth. Itzt gewährt uns der Sieg über dieſe halbe Schmerzen, welche wir empfinden, ſo oft wir dem Triebe unſers Verlangens nachhängen, und dieſe heftige Begierde nur einigermaſſen befriedigen, ſehr viele halbe Vergnügen, die, wenn ſie fortgeſetzet und der Anzahl nach vermehret werden, (gerade, wie bey der Fortſetzung des Stoſſes eines ſchweren herabfallenden Körpers, der dadurch neue Schnelligkeit erhält), zuletzt in ein ganzes und vollkommnes Vergnügen übergehen.

Im Grunde betrachtet würde auch, wenn dieſe halbe Schmerzen nicht da wären, gar kein Vergnügen ſeyn; wir

wir könnten dann auch niemals zu dem Bewußtſeyn gelangen, daß bey den verſchiedenen Hinderniſſen unſrer Zufriedenheit doch mancherley uns beruhigen, und gelaſſen mache. Eben dadurch laſſen ſich die Gränzen des Vergnügens und des Schmerzens recht genau angeben: welches Sokrates in dem Phädon des Plato that, als er auf ſeinen Füſſen nicht mehr ſtehen konnte. Dergleichen Betrachtung der kleinen Unterſtützungen, und unmerklichen Befreiungen der aufgehaltenen Beſtrebſamkeit (tendance), woraus endlich ein merkliches Vergnügen entſtehet, hilft uns auch zu einer deutlicheren Erkenntniß der verworrenen Idee, die wir von Vergnügen und Schmerz haben und haben müſſen. Gerade, wie das Empfindniß der Wärme oder des Lichts aus der Menge der kleinen Bewegungen entſtehet, welche die Bewegungen der Objekte bezeichnen, und die, (wie ich im neunten Hauptſtücke bemerkt habe), von jenen nur dem Scheine nach, und, weil wir uns dieſer Analyſe nicht bewußt werden, verſchieden ſind. Sehr viele Philoſophen in unſern Tagen nehmen an, daß unſre Ideen von den ſinnlichen Beſchaffenheiten von den Bewegungen und Veränderungen der Objekte ſelbſt ganz und gar verſchieden, und etwas urſprüngliches, unerklärliches, ſogar etwas willkürliches wären, gleich als wenn Gott der Seele Empfindungen nach ſeinem freien Willkühr, und nicht nach den würcklichen Veränderungen ihres Körpers verſchaffte. Eine Meinung, die der wahren Analyſe unſrer Seele ganz und gar widerſpricht.

Doch ich muß auf die Unruhe ſelbſt wieder zurückkommen. Dieſe unbemerkliche Antriebe und Bekümmerniſſe, die uns, damit ich mich ſo ausdrucke, beſtändig in Odem erhalten, ſind nun nichts anders, als verworrene Beſtimmungen, ſo daß wir oft ſelbſt nicht wiſſen, was uns eigentlich fehle; da wir bey den Neigungen, und Leidenſchaften hingegen wenigſtens das kennen, wonach wir uns ſehnen, ob es gleich nicht zu läugnen iſt, daß ſich auch verworrene Perceptionen in die denſelben gewöhnliche Art

zu würken, einmiſchen, ja daß die Leidenſchaften ſelbſt dieſe Unruhe, oder dieſe heftige Begierde verurſachen. Dieſe Reizungen gleichen ſo viel kleinen Stahlfedern, die ſich alle gern loßſpannen wollen, und dadurch unſre Maſchinen in Würkſamkeit ſetzen. Dem zufolge, wie ich ſchon bemerkt habe, ſind wir auch **dann** nicht einmal gleichgültig, wenn wir es ganz und gar zu ſeyn ſcheinen, zum Beiſpiel, wenn wir uns am Ende einer Allee auf die rechte, und nicht auf die linke Seite umwenden. Das, was wir alsdann thun, hängt von dieſem nicht empfindbaren Beſtimmungen ab, welche aus den Würkungen der Objekte, und aus der innren Thätigkeit des Körpers entſtehen, wodurch wir alſo die Bewegung auf dieſe Seite bequemer finden, als die auf eine andere. An einer Uhr iſt ein gewiſſes langes Gewicht, welches ſich beſtändig bewegt, und daher die **Unruhe** heißt. Etwas Aehnliches iſt in unſerm Körper, als welcher niemals in ganz vollkommner Ruhe ſeyn wird. So bald nur ein Objekt einen neuen Eindruck in denſelben machte, oder nur eine kleine Veränderung in ſeinen Organen, oder Eingeweyden, oder andern Gefäſſen erfolgte, ſo würde ſie ihn aus ſeinem Gleichgewichte bringen, und dieſen Theilen eine elaſtiſche Kraft eindrucken, ſich, ſo gut als ſie könnten, wieder in die vorige Lage zurückzuſchwingen. Daraus entſteht ein beſtändiger Streit, der gleichſam die Unruhe unſrer Uhr ausmachet, und dies hat mich auf dieſe Benennung gebracht, weil ſie der Sache ſelbſt angemeſſen iſt.

Philalethes. §. 6. Die **Freude** iſt das Vergnügen der Seele, welches aus der Betrachtung eines gegenwärtigen, oder doch gewiß zukünftigen Guten entſtehet. Wir ſind aber alsdann in dem Beſitz eines Guten, wenn wir es ſo in unſrer Gewalt haben, daß wir es gebrauchen können, wenn wir wollen.

Von der Freude.

Theophilus. Es iſt ein Hauptfehler der Sprache, daß uns oft die eigentlichen Kunſtwörter fehlen, wenn wir nahe an einander grenzende Be-

Begriffe ausdrücken wollen. Vielleicht entſpricht das lateiniſche Wort gaudium dieſer Erklärung der Freude eher, als das Wort laetitia. Dies letztere ſcheint mir mehr einen Zuſtand anzuzeigen, wo das Vergnügen das Uebergewicht über uns hat. Denn auch in der heftigſten Traurigkeit, und mitten unter den folterndeſten Sorgen kann man ſich doch ein Vergnügen machen, zum Beiſpiel, wenn man trinkt, oder ein gutes Concert anhöret, obgleich das Mißvergnügen daſſelbe beſtändig überwieget. So kann unter den heftigſten Schmerzen die Seele doch Freude empfinden, wie wir es an den Märtyrern bemerken.

Unterſchied zwiſchen Gaudium, und Laetitia.

Philalethes. §. 8. Die **Traurigkeit** iſt die Unruhe, welche in der Seele entſteht, ſo bald ſie an ein verlohrnes Gut, das ſie länger hätte genieſſen können, gedenkt, oder wenn ſie ein würklich gegenwärtiges Uebel empfindet.

Von der Traurigkeit

Theophilus. Nicht nur ein gegenwärtiges würkliches Uebel, ſondern auch die Furcht vor einem Zukünftigen kann uns traurig machen. Ich glaube daher, daß die Erklärungen, welche ich von der Freude und Traurigkeit gegeben habe, dem Sprachgebrauch gemäſſer ſind.

Indeſſen iſt der Schmerz und die Traurigkeit ſchon etwas mehr, als die **Unruhe**. Dieſe miſcht ſich ſogar in die Freude ein, weil ſie den Menſchen thätiger, heitrer, hofnungsvoller und geſchickter macht, immer weiter vorwärts zu gehen. Man hat Fälle, daß Leute mitten in der Freude aus zu groſſer Erſchütterung des Körpers geſtorben ſind. Folglich iſt ſie ſtärker, als die Unruhe.

Im Schmerz und in der Traurigkeit liegt mehr als in der Unruhe.

Philalethes. §. 9. Die **Hofnung** iſt das Vergnügen der Seele, wenn ſie ſich den künftigen Genuß eines Guten vorſtellet, welches im Stande iſt, ihr Vergnügen zu verſchaffen. §. 10. Die **Furcht** beſteht in der Unruhe der

Seele, wenn ſie an ein Uebel gedenkt, daß ihr in der Zukunft widerfahren kann.

Theophilus. Verſtehet man unter der Unruhe ein Mißvergnügen, ſo gebe ich zu, daß ſie allemal mit der Furcht verbunden iſt, nimmt man es aber für jenen unmerklichen Antrieb, der uns zu unſern Handlungen mächtig und gewaltſam ermuntert, ſo kann ſie auch mit der Hofnung verbunden ſeyn.

Die Stoiker hielten die Leidenſchaften für **Meinungen** *) Sie erklärten foglich die Hofnung durch die Meinung, daß man in der Zukunft ein Gut erlangen, und die Furcht durch die Meinung, daß uns in der Zukunft ein Uebel begegnen werde.

Die Leidenſchaften ſind Bewegungen der Seele, die aus ihren Meinungen entſtehen.

Nach meiner Theorie ſind die Leidenſchaften weder Vergnügen, noch Mißvergnügen, noch Meinungen, ſondern Bewegungen, oder vielmehr Modificationen der aus der Meinung, oder Empfindung entſtehenden Tendenz, welche Vergnügen, oder Mißvergnügen verurſachen.

Phila-

*) Nach dieſer ihrer Erklärung von den Leidenſchaften iſt auch ihre ſo verſchriene Apathie zu beurtheilen.

Da nemlich nach ihrem Syſtem die Leidenſchaften weiter nichts waren, als ungegründete Urtheile, falſche irrige Meinungen, durch die wir den Werth der Dinge lediglich nach ihren erſten angenehmen, oder unangenehmen Eindrücken beſtimmen (ſie nannten ſie *opiniones, & iudicia leuitatis*); ſo iſt ihre Apathie, die ſie von einem Weiſen verlangen, nicht nur ſehr gut zu erklären, ſondern ſie wird auch wirklich eine Quelle von tauſendfachen Vergnügungen. Sie beſteht alsdann in der ernſtlichen Bemühung, ſich von dem Werthe, oder Unwerthe der Dinge richtige Begriffe zu machen, die Tugend nur allein für das einzige wahre Gut zu halten, die Laſter allein für wahre Uebel anzuſehen; — nicht nach einem jeden Eindruck äuſſerer Gegenſtände zu handeln, ſondern die richtigen Grundſätze der Vernunft allein das Gute beſtimmen zu laſſen.

Herr von Leibniz kommt der ſtoiſchen Erklärung ziemlich nahe.

Anm. des Ueberſ.

Philalethes. §. 11. Die **Verzweifelung** iſt der Gedanke, daß man ein gewiſſes Gut nicht erlangen werde. Sie kann Verdruß und Schmerz, aber auch ſehr oft Ruhe und Fühlloſigkeit verurſachen.

Theophilus. Nimmt man die Verzweifelung für eine wirkliche Leidenſchaft, ſo kann man ſie durch eine ſehr heftige Bewegung, die auf einmal in ihrem Laufe aufgehalten wird, erklären. Daher entſtehet ein heftiger Streit, und ein groſſes Mißvergnügen. Folgt aber auf die Verzweifelung Ruhe und Indolenz; ſo iſt ſie mehr eine Meinung, als eine Leidenſchaft.

Philalethes. §. 12. Der **Zorn** beſteht in dem Verdruß, oder in der unruhigen Bewegung des Gemüthes über ein angethanes Unrecht, mit dem Verlangen, es ſogleich zu rächen.

Theophilus. Der Zorn ſcheint mir etwas einfacheres und allgemeineres zu ſeyn, weil wir finden, daß die Thiere auch zornig werden, ob man ihnen gleich kein Unrecht anthut. In dem Zorne zeigt ſich ein ſehr heftiger Trieb, das Böſe von ſich zu ſchaffen. Die Begierde, ſich zu rächen, findet auch bey kaltem Blute und eher Statt, wenn man Haß, als, wenn man Zorn in ſeinem Herzen nähret.

Vom Zorne.

Die Begierde, ſich zu rächen, findet auch ohne Zorn Statt.

Philalethes. §. 13. Der **Neid** iſt die Unruhe (das Mißvergnügen) der Seele, welches aus der Betrachtung eines Gutes entſtehet, das wir wünſchen, das aber ein andrer beſitzt, der es unſrer Meinung nach nicht beſitzen ſollte, weil er es nicht vor uns voraus verdient.

Theophilus. Dieſer Erklärung zufolge würde ſich der Neid auf billige und richtige Grundſätze ſtützen, und mithin Lob verdienen.

Von dem Neid

Indeſſen weiß ich nicht, ob man nicht zum öftern ein anerkanntes Verdienſt eines andern beneidet, welches man

verachten würde, ſo bald man es beſäſſe *). Man beneidet öfters gewiſſe Perſonen über ein Gut, das man nicht einmal zu haben wünſcht. Man würde ſich begnügen, wenn man ihnen dies Gute nehmen könnte, ohne an den Beſitz deſſelben je zu gedenken, ja ohne ihn hoffen zu dürfen. Manche Güter ſind der Mahlerey in **Fresko** ähnlich. Man kann ſie auslöſchen und zerſtören, aber nicht entwenden.

Philalethes. §. 17. Die meiſten Leidenſchaften haben bey den meiſten Menſchen Wirkungen auf ihren Körper, und verurſachen verſchiedene Veränderungen in demſelben. Dieſe Veränderungen ſind aber nicht immer ſichtbar. Die **Scham**, zum Beiſpiel, oder die Unruhe der Seele, wenn man etwas unanſtändiges, oder etwas anderes gethan zu haben glaubt, was die Hochachtung, in der man ſtehet, verringert, und ſchmälert, iſt nicht immer mit einer Erröthung vergeſellſchaftet **).

Von der Scham.

Theophilus. Wollte man nur die äuſſeren Bewegungen des Körpers, die mit den Leiden-

*) Das druckt Pope ſehr gut aus, wenn er ſagt: Verdienſt erzeugt den Neid, ſo wie der Körper Schatten von ſich wirft. Der Neid zeigt das Verdienſt, — und der Rauch das Feuer an.

Anm. des Ueberſ.

**) Es werden nur ſeltene Fälle ſeyn, wo die Röthe dem Schamhaften nicht ins Geſichte ſteiget. Es kann ſich ereignen, daß der Scham noch eine andre Leidenſchaft, z. B. der Schreck, ſo geſchwind hintereinander folgt, daß die mit demſelben verbundene Bläſſe des Angeſichtes, die Röthe der Schamhaftigkeit beſiegt. So können es auch manche Menſchen in der Gewohnheit Böſes zu thun, ſo weit bringen, daß ſie zuletzt alle Schamhaftigkeit verlieren. Daher nennt man auch gemeiniglich die Schamröthe die Leibfarbe der Tugend. Man hat ſogar Beiſpiele, daß Menſchen, zwar nicht im Geſichte, aber doch an dem Körper für Scham erröthen. Haller, und Zimmermann liefern dergleichen Beiſpiele.

Anm. des Ueberſ.

denſchaften verbunden ſind, mehr ſtudieren; ſo würde man finden, daß man ſie ſo leicht nicht verbergen könne. Bey der Scham läßt ſich noch dieſe Anmerkung machen, daß beſcheidene Menſchen öfters ſchon Bewegungen fühlen, welche denen, die die Scham verurſacht, ähnlich ſind, wenn ſie nur eine unanſtändige Handlung ſehen *).

Ein

*) Das ganze Hauptſtück beſchäftigt ſich mit der Zergliederung deſſen, was bey den Leidenſchaften in der Seele vorgeht. Leibniz denkt aber nicht einmal daran, das Geſchäfte des Körpers gleichfalls anzuzeigen. Man kann dies allerdings damit entſchuldigen, daß er eigentlich nur Locken widerlegen wollte, der den Körper gleichfalls nicht in Rechnung bringt.

Indeſſen hat doch Bonnet durchaus Recht, wenn er ſich in ſeiner Analyſe beklagt, daß man von den Leidenſchaften dicke Bände geſchrieben, daß man ſich aber dabey mehr bemühet habe, ihre Charaktere, und ihre Wirkung zu ſchildern, als bis zu ihrer Mechanik hinaufzuſteigen.

Er verſucht auch, eine Mechanik derſelben zu liefern, — die aber meines Bedünkens noch zu unvollſtändig iſt. Herr Zückert hat in ſeinem kleinen, aber ſchätzbaren Werke über die Leidenſchaften in der That ſchon mehr geleiſtet, — ob er gleich, wie es dann ſein Plan erforderte, öfters als Arzt, und nicht als Philoſoph geſchrieben hat.

Es wäre zu wünſchen, daß dieſe noch nicht kultivirte Gegend der Philoſophie von einem gründlichen Philoſophen bald bebauet, und dadurch theils auf einmal ſo vielen Schwürigkeiten abgeholfen würde, die man in dieſer Materie noch immer erheben kann, theils auch ein Weg zu fruchtbaren Grundſätzen gebahnet werden möchte, nach denen die Herrſchaft über die Leidenſchaften leichter, und der Kampf, den Fleiſch und Blut ſo oft erregen, nicht mehr ſo ſauer werden würde.

Anm. des Ueberſ.

Ein und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von der Macht, und von der Freiheit.

Philalethes.

§. 1. Indem die Seele beobachtet, daß das eine Ding zu ſeyn aufhöret, ein andres hingegen, das vorhero noch nicht war, zu exiſtiren anfängt, indem ſie alſo von dem, was ſie beſtändig von den geſchehenen Veränderungen wahrgenommen hat, ſchließt, daß dergleichen Veränderungen auch künftig in eben den Dingen durch dergleichen würkende Weſen, und auf gleiche Weiſe erfolgen werden: – ſo betrachtet ſie in dem einen Dinge die Möglichkeit, daß eine ihrer einfachen Ideen geändert werden könne, und in dem andern die Möglichkeit eine ſolche Veränderung hervorbringen zu können. Sie gelangt alſo zu der Idee, die wir **Macht** nennen.

Theophilus. Soll das Wort **Macht** ſo viel ſeyn, als das lateiniſche potentia, ſo iſt ſie der **Handlung** entgegengeſetzt; und dann macht der Uebergang der Macht zur **Handlung** die **Veränderung** aus. Dieſen Begrif verbindet *) **Ariſtoteles** mit dem Worte **Bewegung**, wenn er ſie durch

Die Veränderung iſt der Uebergang der Macht zur Handlung.

*) Er erklärt im dritten Buch ſeiner Naturlehre, im erſten Hauptſtück die Bewegung folgendergeſtalt:

Ἡ δὲ τοῦ δυνάμις ὄντος ἐντελέχεια, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ, ἢ αὐτὸ, ἢ ἄλλο, ᾗ κινητὸν, κίνησίς ἐστι. λέγω δὲ τὸ ᾗ, ὧδε. Ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς δυνάμει ἀνδριὰς, ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκὸς, κίνησίς ἐστιν· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶ, καὶ δυνάμει τινὶ κινητῷ· ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον, ἦν ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ, ᾗ χαλκὸς ἐντελέχεια, κίνησις· οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸ, ὥσπερ εἴρηται· δῆλον δέ ἐστι ἐπὶ τῶν ἐναντίων· Τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν, καὶ δύνασθαι κάμνειν, ἕτερον· Καὶ γὰρ ἂν τὸ κάμνειν, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, ταὐ-

durch die Handlung, oder durch das Vermögen zu handeln erklärt, welches eine Macht hat. Man kann alſo die Macht überhaupt durch die Möglichkeit irgend einer Veränderung erklären. Da nun dieſe Veränderung, oder die Handlung dieſer Möglichkeit in dem einem Subjekt eine Handlung, in dem andern ein Leiden iſt, ſo entſtehet daraus eine doppelte, eine thätige, und eine leidende Macht.

Die Macht beſteht in der Möglichkeit der Veränderung.

Die thätige Macht kann ein Vermögen (faculté) die leidende eine Fähigkeit, oder Receptivität genannt werden.

Die thätige Macht iſt ein Vermögen, die leidende eine Receptivität.

Die thätige Macht hat manchmal einen noch ausgedehnteren Sinn, wenn man auſſer dem Vermögen ſchlechtweg, noch eine Tendenz darunter verſteht, — und in dieſer Bedeutung nehme ich ſie in meiner Dynamik.

Wenn eine Tendenz zugleich mit dem Vermögen verbunden iſt, ſo kann man es eine Kraft nennen.

Man könnte ſie auch eine Kraft (force) nennen, und dann wäre dieſe Kraft entweder eine Entelechie, oder die Bemühung dieſe Kraft zu gebrauchen. Denn das Wort Entelechie, (wenn es auch Ariſtoteles in ſo allgemeinen Sinne nehmen ſollte, daß es beides Handlung, und Beſtrebung (Bemühung) zu handeln bedeutete), ſcheint mehr auf die urſprünglichen wirkenden Kräfte, und das Wort Beſtrebung, (effort) auf die abgeleiteten zu gehen. Es giebt ſogar eine Art von leidender Macht, die noch reeller und beſondrer iſt. Dieſe befindet ſich in der Materie, die nicht nur Bewegbarkeit (mobilité), welche die Fähigkeit oder die Receptivität der Bewegung in ſich begrei-

Entelechie und Bemühung (effort), ſind unterſchieden.

In der leidenden Macht iſt Beweglichkeit, und Widerſtand.

ταύτον ἦν· τὸ δὲ ὑποκείμενον· καὶ τὸ ὑγιαῖνον, καὶ τὸ νοσαιὸν εἰθ᾽ υγρότης εἰθ᾽ αἷμα ταὐτὸν· ἐπεὶ δ᾽ ου ταὐτὸν, ὥσπερ ουδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατὸν, ἡ του δυνατου, ᾗ δυνατὸν, ἐντελέχεια, Φανερὸν, ὅτι κινησίς ἐστιν. &c. Anm. d. Ueberſ.

greifet, ſondern auch **Widerſtand** hat, welcher die **Undurchdringlichkeit** und die **Trägheit** in ſich ſchlieſſet. Die **Entelechien**, oder die urſprünglichen und ſubſtanziellen Tendenzen, wenn ſich Perceptionen mit denſelben vergeſellſchaften, ſind die Seelen.

Philalethes. §. 3. Die Idee der **Macht** *) ſchließt eine Beziehung in ſich; und wo iſt auch wohl ein Be-

*) Locke fiel in denſelben Fehler, den ſchon vor ihm die Scholaſtiker, und andre Philoſophen mehr nicht vermeiden konnten, daß er nemlich Macht und Kraft für gleich bedeutend hielt, und folglich auf keine verſtändige Weiſe erklärte, wie die thätige Macht ſo wirkſam werde, daß nun hieraus die Handlung wirklich erfolget, die vorhero nicht erfolgte.

Herr von Leibniz hat den Unterſchied zwiſchen einer bloſſen Macht und der Kraft am deutlichſten und genaueſten entwickelt.

„Differt, ſagt er in den *Actis Erudit. Lipſ. A. 1694.* „pag. 111. Vis actiua a potentia nuda, vulgo ſcholis cognita, quod potentia actiua Scholaſticorum ſeu facultas nihil aliud eſt, quam propinqua agendi poſſibilitas; quae „tamen aliena excitatione & velut ſtimulo indiget, vt in „actum transferatur. Sed vis actiua actum quendum ſiue „ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipſam media eſt, & conatum inuoluit; atque ita „per ſe ipſam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, „ſed ſola ſublatione impedimenti.„

Zur Erläuterung wählt er zwey deutliche Beiſpiele. Das eine nimmt er von einem ſchweren an einem Strick hängenden Körper, das andere von einem geſpannten Bogen her. Beide, der hängende Körper ſo wohl, als der geſpannte Bogen äuſſern eine ſtete Bemühung. Jener dehnet den Strick ſo ſtark aus, als er nur immer kann, weil er ſich gern zum Mittelpunkt der Erde bewegen will; dieſer iſt eifrigſt bemühet, ſich wieder in den vorigen Stand zu ſetzen, in dem er ſich vor der Spannung befand. Bey beiden kann keine Wirkung erfolgen, weil bey beiden eine Verhinderung vorhanden iſt; — dem einen widerſtehet der Strick, an dem er angebunden iſt, dem andern das Eiſen oder das Holz, in deſſen Ausſchnitte die Sehne bey der Aufſpannung ein.

Begrif, zu welcher Gattung er nur immer gehöre, der nicht einigermaſſen relativ ſey? haben nicht unſre Ideen der Ausdehnung, der Dauer, und der Zahl eine geheime Beziehung auf Theile? Bey der Figur und Bewegung bemerken wir eben dies noch ſichtbarer. Was ſind die ſinnlichen Beſchaffenheiten anders, als die **Macht** verſchiedener Körper in Beziehung auf unſre Perception? hängen ſie nicht, wenn man ſich dieſelben in den Dingen vorſtellet, von der Gröſſe, Figur, von der Zuſammenfügung und Bewegung der Theile ab? Alles dies ſetzt eine gewiſſe Beziehung unter ihnen feſt. Daher kann meines Erachtens unſer Begrif von der Macht unter den **einfachen** mit allem Rechte eine Stelle finden.

Die Idee der Macht iſt zuſammengeſetzt.

Theophilus. Im Grunde ſind die Ideen, die wir jetzt eben hergenannt haben, zuſammengeſetzt. Die Begriffe, die wir uns von den ſinnlichen Beſchaffenheiten machen, ſetzet unſre Unwiſſenheit unter die Claſſe der einfachen, und diejenigen, die wir deutlich kennen, finden aus ſträflicher Nachſicht daſelbſt ihre Stelle. Es gehet gerade, wie mit den **gemeinen Grundſätzen**, welche als Lehrſätze erwieſen werden ſollten, die man aber aus Nachſicht als Grundſätze gelten läßt. Eine Nachſicht, die allemal ſchadet, wenn man ihr auch gleich nicht immer ausweichen kann.

Philalethes. §. 4. Wenn wir die Sache aufmerkſam erwegen, ſo geben uns die Körper vermittelſt der Sinne keinen ſo klaren und deutlichen Begrif von der thätigen Macht, als wir durchs Ueberdenken der Würkungen unſrer Seele erhalten. Es giebt nach meiner Meinung nur **zwo** Gattungen von **Thätigkeit**, nemlich das **Denken**, und die **Bewegung**. Was das Denken anbetrift, ſo giebt uns der Körper nicht die geringſte Idee davon. Daß wir ſie ha-

eingehänget worden. Man haue den Strick entzwey, und laſſe die Sehne los, ſo äuſſern ſie ſogleich ihre Thätigkeit.

S. *Acta Eruditorum, Lipſ. 1695. p. 145 ſeq.*

Anm. d. Ueberſ.

haben, kommt lediglich vom Ueberdenken her. So haben wir auch durch den Körper keinen Begrif von dem Anfang der Bewegung.

Theophilus. Ich finde dieſe Betrachtungen ganz gut. Daher mag ich auch gegen den Gebrauch der Wörter nichts einwenden, ob Sie gleich das **Denken** in dem allgemeinen Sinn nehmen, indem es auch alle Perceptionen unter ſich begreift.

Philalethes. Wenn der Körper ſelbſt in Bewegung geſetzt wird, ſo iſt dieſe Bewegung mehr eine Thätigkeit, als ein Leiden. Wenn auf dem Billiard ein Ball dem Stoſſe des Stockes weichet; ſo iſt dieſes keine Thätigkeit, ſondern ein bloſſes Leiden des Balles.

Die Körper würden die Bewegung nicht annehmen, wenn nicht ſchon vorhero Bewegung in ihnen läge.

Theophilus. Ich könnte hierbey ſehr füglich bemerken, daß nach den bekannten Geſetzen die Körper die Bewegung durch den Stoß nicht annehmen würden; wenn ſie nicht ſchon in ſich ſelbſt Bewegung hätten. Doch wir wollen dieſen Punkt vor jetzt übergehen.

Philalethes. Wenn der Ball einen andern, den er auf dem Wege antrift, durch den Stoß in Bewegung ſetzt, ſo theilt er ihm die Bewegung, die er von einem andern bekommen hat, nur mit, und verliert von ſeiner Bewegung ſo viel, als der andere Ball empfieng.

Die Meinung der Carteſianer, daß die Körper gerade ſo viel von ihrer Bewegung verlieren, als ſie andern mittheilen, iſt falſch.

Theophilus. Ich ſehe hieraus, daß die alte, von den Carteſianern aufgebrachte Meinung, **daß die Körper ſo viel Bewegung verlieren, als ſie einem andern mittheilen**, die in unſern Tagen durch ſo viele Gründe und Erfahrungen widerlegt worden iſt, und die ſogar der berühmte Verfaſſer **der Unterſuchung der Wahrheit** in einem **kleinen Traktat** *), den

*) Er meint den Pater Malebranche; — und zielt vermuthlich auf den kleinen Traktat über die Mittheilung der Bewegung, der dem dritten Band meiner deutſchen Ueberſetzung beigefügt iſt. Anm. d. Ueberſ.

den er hierüber hat drucken laſſen, verlaſſen hat, — dem-ohngeachtet noch viele Gelehrte verführe, auf ſo bodenloſen Grund ein Gebäude zu errichten.

Philalethes. Die Fortpflanzung der Bewegung giebt uns im Grunde nur einen ſehr dunkeln Begrif von der thätigen Macht der Bewegung in dem Körper, indem wir ſehen, daß er die Bewegung nur verlege, aber keine andre hervorbringet.

Theophilus. Ich weiß nicht ob man etwa gar behaupten will, daß die Bewegung von Körper zu Körper gehe, und daß eine und dieſelbe Bewegung (idem numero) in einen andern Körper verleget werden. Verſchiedene Gelehrte haben dieſe Meinung gehabt; unter andern hat ſie der Pater **Caſati** ein Jeſuite, zum groſſen Verdruß ſeines Ordens ſehr dringend vertheidigt. Daß Sie, oder Ihre gelehrte Freunde dergleichen Meinungen haben ſollten, glaube ich nicht, weil ich weiß, daß Sie es ſich zur Pflicht machen, den Einbildungen ſo wenig zu trauen, als möglich.

In dem Körper welcher die Bewegung erhäl, entſtehet eine neue Bewegung.

Wenn aber die Bewegung nicht übergetragen wird, ſo muß man annehmen, daß in dem Körper, der die Bewegung erhält, eine neue erfolge, und daß der Körper, der ſie giebt, würklich handele, ob er gleich zu eben dieſer Zeit zu leiden ſcheint, weil er ſeine Kraft verliert. Denn, wenn auch ein Körper nicht ſo viel von ſeiner Bewegung verliert, als er einem andern giebt; ſo verliert er doch einige, und gewiß eben ſo viele Kraft, als er einem andern ertheilt. Man muß alſo in demſelben jederzeit eine thätige Kraft oder Macht annehmen. Ich nehme hier das Wort Macht im höchſten Sinn, den ich kurz vorhero angegeben habe, und nach welchem mit dem Vermögen eine gewiſſe Tendenz verbunden iſt. Ich gebe Ihnen dabey ganz gerne zu, daß wir die klareſte Idee der thätigen Macht aus unſrer Seele haben, und daß ſie in den Dingen, die mit der Seele in einer gewiſſen Analogie ſtehen,

Die Idee der thätigen Macht kommt aus der Seele; ſie befindet ſich lediglich in den Entelechien.

 ich

ich meine, in den Entelechien ſey, – denn die Materie kann uns eigentlich nur allein von der leidenden Macht eine Vorſtellung gewähren *).

Phila-

*) Das Wort Entelechie iſt vom Ariſtoteles erfunden. Herr von Leibniz erklärt es durch eine urſprüngliche und ſubſtanzielle Tendenz, mit der zugleich Perceptionen verbunden ſind. Dieſe Bedeutung wird man jederzeit vor Augen behalten müſſen, um das folgende darnach zu beurtheilen.

Indeſſen iſt es wohl ausgemacht, daß Ariſtoteles, und vielleicht auch ſeine Schüler ſich bey dieſem Worte etwas richtiges und brauchbares gedacht haben. Da es ihnen aber vielleicht nicht einfiel, daß der Begrif könne verloren gehen, ſo lange das Wort da iſt: ſo behielten ſie die Erklarung zurück, und damit gaben ſie denn in der Folge einen ergiebigen Stoff zu Streitigkeiten. Leibniz hat ſich ſonſt weitläuftiger darüber ausgelaſſen, und ich halte es nicht für undienlich, dieſe Stelle hier anzuführen, da ſie vor ſich betrachtet, den eben angeführten Begrif in ein beſſeres Licht ſetzet und auch mehr befeſtiget. Er ſagt §. 87. Theodicee: „Eben dieſer Philoſoph (Ariſtoteles) hat der Seele den allge„meinen Namen der Entelechie, oder des *Actus*, das iſt ei„ner Thätigkeit oder Wirkſamkeit gegeben. Dies Wort „(Entelechie) hat allem Anſehen nach ſeinen Urſprung von „dem griechiſchen Worte, welches vollkommen bedeutet: „und deswegen gab es der berühmte Hermolaus Barbarus „lateiniſch von Wort zu Wort, *Perfectihabia*; denn durch „die That wird die Macht vollkommen. Er hatte es aber „gar nicht nöthig, den Teufel um Rath zu fragen, wie er „gethan haben ſoll, wenn er nichts mehr als dieſes von ihm „hat lernen wollen. Nun machte Ariſtoteles zweierley Ar„ten des *Actus*: den beſtändigen und den vorübergehenden. „Die beſtändige Wirkſamkeit iſt nichts anders, als die für ſich „beſtehende, oder die zufällige Forme. Die für ſich beſte„hende Form, als zum Exempel die Seele iſt, wenigſtens „meiner Meinung nach, ſchlechterdings beſtändig oder fort„dauernd; die zufällige iſt es aber nur auf eine Zeit. Der „vorübergehende Actus (actus tranſiens) beſteht in der Wir„kung ſelbſt. Ich habe zu anderer Zeit gezeigt, daß der Be„grif der Entelechie nicht gänzlich zu verachten ſey, und daß „er wegen der Beſtändigkeit der Würkſamkeit, nicht allein „ein bloſſes Vermögen zu würken, (facultatem activam) ſon„dern auch das, was man eine Kraft, Bemühung nennen „kann, mit ſich bringe, worauf die Wirkung ſelbſt allemal

„er

Philalethes. §. 5. Das halte ich indeſſen doch für ausgemacht und hinlänglich entſchieden, daß wir in uns ſelbſt eine Macht finden, gewiſſe Handlungen unſrer Seele, und gewiſſe Bewegungen unſeres Körpers anzufangen, oder zu endigen, und zwar bloß durch einen Gedanken, oder eine Wahl der Seele, die das Unternehmen oder Unterlaſſen einer ſolchen Handlung anordnet und befielt. Dieſe Macht der Seele nennen wir den **Willen**. Die würkliche Ausübung derſelben heißt das **Wollen** (Volition). Die Unterlaſſung, oder die Unternehmung einer ſolchen That, die auf eine dergleichen Anordnung und Befehl der Seele erfolget, heißt eine **freywillige** Handlung, und eine jede andre, die ohne einem ſolchen Gedanken der Seele unternommen wird, iſt **unfreywillig**.

Theophilus. Ich habe freilich gegen Ihre Bemerkungen ſelbſt nichts erhebliches zu ſagen. Ich würde indeſſen genauer reden, und zugleich weiter vorwärts gehen, als Sie. Mithin würde ich das **Wollen** durch eine Bemühung oder eine **Tendenz**, (conatus), erklären, durch welche wir zu dem was wir **gut** finden, hineilen, und uns von dem, was wir **nicht gut** finden, entfernen. Dieſe Tendenz würde alſo freilich auf die Apperception des Guten oder des Nicht-

Das Wollen iſt eine Tendenz zu dem, was wir gut finden.

„erfolgen muß, wenn nichts ſie verhindert. Das Vermögen iſt nichts anders als eine Eigenſchaft (attributum), oder bisweilen eine gewiſſe Art und Weiſe, d. i. eine Zufälligkeit (modus). Allein die Kraft, wenn ſie nicht zur Subſtanz ſelbſt gehört, (das iſt die Kraft die nicht urſprünglich ſondern abgeleitet iſt) iſt eine Beſchaffenheit, die von der Subſtanz unterſchieden iſt, und ſich von ihr abſondern läßt. Ich habe auch gezeigt wie man ſich vorſtellen könne, daß die Seele eine urſprüngliche Kraft (*vis primitiua*) ſey, die von den abgeleiteten Kräften (viribus deriuatiuis) oder Beſchaffenheiten verändert und modificirt, und durch die Wirkungen ausgeübet wird.„ Wer ſich den Kopf mit der Entelechie des Ariſtoteles verwirren will, der leſe den erſten beſten Scholaſtiker.

Anm. des Ueberſ.

guten gegründet ſeyn müſſen. Da nun auf eine jede Tendenz eine Handlung erfolget, wenn ſie nemlich durch nichts verhindert wird, ſo kann das bekannte Axiom, **aus Wollen und Können zuſammengenommen entſteht eine Handlung**, als ein Corollarium meiner gegebenen Erklärung angeſehen werden.

Folglich entſtehen aus dieſem **Conatus** nicht nur die innerliche freywillige, ſondern vermöge der von mir anderswo erklärten Harmonie der Seele und des Körpers, auch die äuſſeren Handlungen unſrer Seele, oder, die freywilligen Bewegungen unſres Körpers. Es giebt noch andere aus unmerkbaren Perceptionen entſpringende Bemühungen, deren wir uns nicht bewußt ſind. Dieſe würde ich lieber **Begierden**, als **Wollen** nennen, ob gleich bey dem letzteren auch gewiſſe Begierden ſeyn müſſen, deren wir uns jedoch bewußt ſind. Denn wir können, wenn wir genau reden wollen, nur ſolche Handlungen freiwillig nennen, deren wir uns bewußt, und über die wir reflektiren können, da ſie nemlich aus der Erkenntniß des Guten, oder des Böſen entſtehen.

Diejenigen Bemühungen, die aus unmerklichen Perceptionen entſtehen, ſind Begierden.

Philalethes. Die Macht zu appercipiren nennen wir **Verſtand.** Wir können aber dies Appercipiren als dreyfach anſehen.

1) Die Perception der Begriffe in der Seele.
2) Die Perception der Bedeutung der Zeichen.
3) Die Perception der Uebereinſtimmung, oder Nichtübereinſtimmung, die ſich zwiſchen einigen unſrer Begriffe findet.

Der Verſtand beſtehet in dem Vermögen deutl. Ideen zu haben, zu reflektiren, und nothwendige Wahrheiten zu folgern.

Theophilus. Wir appercipiren Dinge in und auſſer uns, die wir nicht verſtehen. Wir verſtehen ſie aber dann, wenn wir uns deutliche Begriffe von ihnen machen, über ſie reflektiren, und aus ihnen nothwendige Wahrhei-

heiten folgern können. Die Thiere haben mithin keinen Verſtand, wenn man nemlich das Wort ſo nimmt, wie ich es eben jetzt erkläret habe.; ob man ihnen gleich das Vermögen, ſich der vorzüglichſten und vernehmlichſten Eindrücke bewußt zu ſeyn, nicht abſprechen kann. So iſt ſich, zum Beiſpiel, das wilde Schwein eines Menſchen, der auf daſſelbe loßkommt, bewußt, und gehet gerade auf ihn loß, da es von ihm, ſo wie von allen andern Objekten, die in ſeine Augen fallen, und deren Stralen ſeine criſtalliniſche Feuchtigkeit erſchüttern, vorher nur eine confuſe Perception hatte.

Nach meiner Erklärung bedeutet das Wort **Verſtand** ſo viel, als das lateiniſche Wort intellectus. Die Uebung dieſes Vermögens, oder die deutliche mit dem Vermögen zu reflektiren verbundene Perception einer Sache heißt das **Begreifen des Verſtandes**, intellectio; – und dieſes treffen wir bey den Thieren nicht an *). Eine jede Percep-

 tion

*) Man ſehe nach, was ich weiter oben im eilften Hauptſtück über die Thiere angemerkt habe.

Herr Tetens in dem ſchon angeführten philoſophiſchen Werke nimmt die Selbſtthätigkeit beſonders einen höheren Grad derſelben als ein Unterſcheidungsmerkmal der Seele des Menſchen, und der Thiere an.

Wir wollen ihn hören:

„Bey den vollkommnen Thieren, ſagt er im erſten Band
„S. 755. finden wir die Seele bis auf einen gewiſſen Grad
„ſelbſtthätig, nemlich bis dahin, daß ſie empfangene Ein-
„drücke von den äuſſeren Gegenſtänden aus Eigenmacht re-
„produciren, und alſo Vorſtellungen machen können. Viel-
„leicht wohnt auch dieſe Seelenkraft bey ihnen noch mehr in
„dem Gehirn, dem körperlichen Organ des vorſtellenden
„Weſens, als in der unkörperlichen und eigentlich nur em-
„pfindenden Seele. Denn, daß es auch hierin eine Grada-
„tion geben könne, die uns auf einen analogiſchen Beweis
„für die Immaterialität der menſchlichen Seele hinführet,
„will ich bey einer andern Gelegenheit mit mehrerm zeigen,
„u. ſ. w.

„Bey

tion, mit der dies Vermögen verbunden iſt, wird ein Gedanke. Gedanken aber kann ich den Thieren eben ſo wenig als Verſtand einräumen. Mithin iſt alsdann eine Intellektion vorhanden, wenn der Gedanke deutlich iſt *).

Die Perception der Bedeutung der Zeichen ſollte übrigens von der Perception der bezeichneten Ideen gar nicht unterſchieden werden.

Philalethes. Man ſagt in den Schulen, Verſtand und Willen wären zwey Vermögen der Seele. Das Wort

„Bey dem Menſchen iſt die Seele in einem höhern „Grade ſelbſtthätig. So ſehr ſie auch an den äuſſern Or„ganen der Empfindung und der Bewegung gebunden iſt, ſo „beſitzet ſie doch eine weit gröſſere Selbſtmacht in ihrer „Grundkraft, als die Seele bey irgend einer andern Thierart.

Herr Tetens nimmt hiebey auch an, „daß der Körper „des Menſchen wo nicht an Macht, Stärke und Geſchwin„digkeit, doch gewiß an innerer Selbſtthätigkeit und an Unab„hängigkeit von dem Einfluß der äuſſeren Dinge vor andern „thieriſchen Körpern Vorzüge voraus habe.„ Er ſagt indeſſen ſelbſt, daß dies nur wahrſcheinlich ſey.

Denn freilich lieſſe ſich noch manches für den wirklichen Vorzug der thieriſchen Körper für den unſrigen anführen; und das Beiſpiel, das er von Perſonen wählt, die es nicht ihrem Körper, ſondern der Stärke ihrer Seelen zu danken haben, daß ſie auf Reiſen dem Einfluß der Witterung, des Klima und der Nahrung widerſtanden, und geſund geblieben, da andere hingegen ihnen untergelegen ſind, — dies Beiſpiel, ſage ich, könnte mit verſchiedenen Inſtanzen beſtritten werden.

Anm. des Ueberſ.

*) So wie Locke Verſtand und Willen erklärt, entſteht allerdings Verwirrung und Unordnung in den Begriffen ſelbſt. Er nimmt nemlich mit einigen andern Philoſophen, unter andern mit dem Pater Malebranche den Verſtand für die ganze Denkkraft und begreift Sinne und Einbildungskraft darunter, ſo wie er auch den Willen und die ſinnliche Begierden für einerley hält.

Herr von Leibniz wirft ihm dies alſo mit Recht vor.

Anm. des Ueberſetzers.

Wort Vermögen iſt nun freilich ganz ſchicklich und gut, wenn man es ſo gebraucht, wie man überhaupt alle und jede Worte gebrauchen muß, daß man nemlich genau dahin ſieht, daß es, (wie ich fürchte, es möchte hier dieſe Behutſamkeit vergeſſen ſeyn), keine Verwirrung in die Begriffe ſelbſt bringe.

Denn, wenn man ſagt, der Wille wäre das obere Vermögen der Seele, welches befehle und alles ordne; er wäre frey, oder nicht frey; er beſtimme die unteren Vermögen; **er folge den Vorſtellungen des Verſtandes:** ſo befürchte ich, daß, obgleich alle dieſe Ausdrücke in einem klaren und deutlichen Verſtand genommen werden können, demohnerachtet ſehr viel auf einen verworrenen Begrif von ſo viel beſonderen thätigen Weſen in uns fallen und ſich einbilden werden, daß ſie gleichſam ihre Herrſchaft über uns getheilet hätten.

Theophilus. Die Frage, ob die Seele von ihren Vermögen, und dann, ob ein Vermögen der Seele von dem andern reel verſchieden ſey, hat den Scholaſtikern viel zu thun gemacht. Die **Realiſten** bejahen, die **Nominaliſten** verneinen ſie. Dieſe Frage iſt gleichfalls über die **Realität gewiſſer andrer abſtrakter Weſen** aufgeworfen worden. Ich halte es für unnöthig, ſie entſcheiden zu wollen, und alſo für unnütz, ſich in ein Gewebe von Subtilitäten und Diſtinktionen einzulaſſen, die am Ende doch zu nichts helfen. **Episcopius** mag meinetwegen dieſe Frage ſo wichtig finden, daß er glaubt, die Freiheit des Menſchen müſſe über den Haufen fallen, wenn die Vermögen der Seele reelle Weſen wären.

Die verſchiedenen Beſchaffenheiten der Seele ſind, weder reelle, noch reell würkende Weſen. Das Vermögen würkt nie ohne die Subſtanz.

Es bleibt alſo im Grunde ein Mißbrauch der Wörter, wenn man ſie **reelle Weſen**, oder **reelle würkende Weſen** nennet; weil nicht die Vermögen oder die Beſchaffenheiten, ſondern die Subſtanzen vermitttelſt der Vermögen würken.

 Phila-

Philalethes. In ſo fern der Menſch eine Macht hat, nach der Wahl oder Richtung ſeiner Seele zu denken oder nicht zu denken, ſich zu bewegen oder nicht zu bewegen, in ſo fern iſt er frey.

Theophilus. Das Wort **Freiheit** iſt ungemein zweydeutig. Es giebt eine **Freiheit des Rechts** (liberté de droit) und **eine Freiheit der Handlung** (liberté de fait). Nach der **erſteren** iſt der Sklave **gar nicht**, und der Unterthan **nicht ganz**, aber der Arme **eben** ſo **frey**, als der Reiche. Die **Freiheit der Handlung** beſteht **entweder** in der Macht zu wollen, wie man ſoll, **oder** in der Macht, das zu thun, was man will. Sie reden alſo von der **Freiheit zu handeln**, und dieſe iſt mannichfaltig, und hat **verſchiedene Grade** *).

Von der Freiheit des Rechts; Von der Freiheit der Handlung.

Ueberhaupt iſt der ſchon in einem höheren Grade frey, der mehr Mittel hat, zu thun, was er will; man ſchränket aber **die Frei-**

Von der Freiheit zu wollen.

*) Herr Bonnet denkt in ſeiner Analyſe im Ganzen zwar übereinſtimmend, in einzelnen Erforderniſſen zur Freiheit iſt er aber verſchiedener Meinung.

Er erklärt ſie nemlich durch die bewegende Kraft, welche die Seele nach Belieben ihres Willens auf ihre Organe, und durch dieſelben auf ſo viele verſchiedene Objekte anwendet.

Hieraus zieht er folgende Corollaria:

1) die Freiheit iſt alſo an und vor ſich unbeſtimmt,

2) ſie iſt ein bloſſes Vermögen zu handeln oder zu bewegen.

3) Der Wille beſtimmt dieſe Kraft, ſich auf dieſen oder jenen Organ, auf dieſe oder jene Fiber herauszulaſſen.

4) Je zahlreicher und mannichfaltiger alſo die Organen ſind, in denen ſich die Freiheit äuſſert, deſto mehr Ausdehnung hat auch die Freiheit, deſto zahlreicher und mannichfaltiger ſind auch ihre Wirkungen.

Anm. des Ueberſ.

Freiheit nur auf den Gebrauch der Dinge ein, die gewöhnlicherweiſe in unſrer Gewalt ſtehen, **ganz zunächſt** auf den freien Gebrauch unſers Körpers. Gefängniß und Krankheiten, da ſie uns verhindern, unſern Körper und unſere Glieder ſo zu bewegen, wie wir wollen, und wie wir ſonſt gewöhnlicherweiſe ſie bewegen können, thun unſrer Freiheit merklichen Abbruch. Der Gefangene iſt folglich nicht frey; und der Gichtbrüchige hat den freien Gebrauch ſeiner Glieder nicht.

Die **Freiheit zu wollen** wird noch in einem **doppelten** Sinn genommen.

Einmal ſetzt man ſie der Unvollkommenheit der Seele entgegen, die in einem innerlichen Zwang, zum Beiſpiel, in demjenigen, den die Leidenſchaften verurſachen, beſtehet. **Hiernächſt** wird ſie auch der Nothwendigkeit entgegen geſetzt.

die man entweder der Unvollkommenheit der Seele;

So ſagten die Stoiker **in dem erſten Sinn** das Wort genommen, **daß nur der Weiſe frey ſey.** Im Grunde iſt auch die Seele nicht frey, wenn ſie von heftigen Leidenſchaften beunruhiget wird, weil man alsdann nicht ſo wollen kann, wie man ſollte, nemlich nicht mit der erforderlichen Ueberlegung. In dieſem Sinn iſt Gott allein vollkommen frey, und die geſchaffnen Geiſter ſind es nur in ſo weit, als ſie ihre Leidenſchaften beherrſchen können. Dieſe Art von Freiheit beziehet ſich alſo zunächſt auf unſern Verſtand.

Die Freiheit der Seele hingegen, in ſo fern ſie der Nothwendigkeit entgegengeſetzt wird, betrift den Willen allein, in ſo fern er von dem Verſtand unterſchieden iſt. Dann entſteht das **freye Willkür.** Dies beſtehet darinn, daß man will, daß auch die ſtärkſten Gründe oder Eindrücke, die der Verſtand dem Willen vorhält, die Handlung deſſelben zufällig zu ſeyn, nicht verhindern

oder der Nothwendigkeit entgegenſetzt. Daraus entſteht der freye Willkühr (le franc arbitre).

dern, und ihm alſo keine unbedingte und gleichſam metaphyſiſche Nothwendigkeit auflegen ſollen. In dieſem Sinne ſage ich, daß der Verſtand durch das Uebergewicht der Vorſtellung und Gründe den Willen beſtimmen kann, doch ſo, daß er ihn, wenn jenes Uebergewicht auch noch ſo gewiß und ſichtbar iſt, zwar lenket, aber ſchlechterdings nicht nöthigen kann.

Philalethes. §. 9. Niemand wird einen Ball für ein freywürkendes Weſen halten, er mag nun durch den Schlag eines Rakkets in Bewegung geſetzt, oder in der Ruhe ſeyn. Das kommt daher, weil niemand glaubt, daß ein ſolcher Ball denke, oder daß er wolle, und daß er alſo die Bewegung der Ruhe, oder dieſe jener vorziehe.

Theophilus. Wenn etwas ſchon dann frey wäre, wenn es ohne Hinderniß handelt, ſo wäre der Ball, wenn er einmal in einem gleichen Horizont in Bewegung geſetzt wäre, allerdings ein freywürkendes Weſen.

Freie Handlungen müſſen ſelbſtthätig und vorher bedacht ſeyn.

Daher erfordert **Ariſtoteles** ſchon zu einer Handlung, wenn ſie frey ſeyn ſoll, nicht nur, daß ſie **ſelbſtthätig** (ſpontanée) ſondern auch daß ſie **vorher bedacht** (deliberée) ſey *).

Phila-

*) Siehe Ariſt. Magnor. Moral. L. I. cap. 2. u. 3.

Cap. 2. Ἐπεὶ δὲ τὸ ἑκούσιον ἐν οὐδεμιᾷ ὁρμῇ ἐστι, λοιπὸν ἂν εἴη τὸ ἐκ διανοίας γιγνόμενον. Τὸ γὰρ ἀκούσιον ἐστι τὸ, τε κατ᾽ ἀνάγκην καὶ κατὰ βιαν γιγνόμενον, καὶ τρίτον ὃ μὴ μετα διανοιας γίγνεται. — — —

Cap. 3. οὐκ ἄρα τὸ ἑκούσιον προαιρετὸν, ἀλλὰ τὸ προαιρετὸν ἑκούσιον.

Faſt gleiche Bedingungen fordert Condillac in ſeiner Abhandlung von der Freiheit. Er ſagt:

„Die Freiheit beruht auf Beſtimmungen, welche, vorausgeſetzt, daß wir ſtets eines Theils von der Wirkung der Gegenſtände abhängen, eine Folge der Berathſchlagungen

„ſind,

Philalethes. Daher halten wir auch die Bewegung oder die Ruhe des Balles für **nothwendig**.

Theophilus. Das Wort **nothwendig** und die Erklärung deſſelben verlangt in der That eben die behutſame Vorſicht, als das Wort frey. Die bedingte und eingeſchränkte Wahrheit: – **vorausgeſetzt, daß auf einem gleichen Horizont ein Ball einmal in Bewegung geſetzt worden iſt, ſo wird er die einmal angefangene Bewegung fortſetzen,** kann gewiſſermaſſen für nothwendig angeſehen werden, ob ſie gleich nicht ganz geometriſch bewieſen iſt. Denn ſie wird nur gleichſam vorausſetzungsweiſe angenommen, und gründet ſich auf die Weisheit Gottes, der ſeinen Einfluß auf die Dinge nie ohne Grund abändern wird, der aber hier wahrſcheinlicherweiſe nicht Statt findet. Der abſolute Satz hingegen: **Dieſer Ball iſt jetzt auf dieſer Ebene würklich in Bewegung,** iſt nur eine **zufällige** Wahrheit, und in dieſem Verſtande iſt der Ball ein zufälliges, und kein **freywürkendes Weſen.**

Philalethes. §. 10. Wir wollen einen andern Fall annehmen. Ein Menſch, der im feſten Schlafe liegt, würde in ein Zimmer getragen, wo ſich jemand befindet, den er gern zu ſehen und zu ſprechen verlangt, und er wäre daſelbſt feſt eingeſchloſſen, ſo daß es nicht bey ihm ſtehet heraus zu gehen. Dieſer Menſch erwachte hierauf, freuete ſich, daß er ſich mit dieſer Perſon in einer ſo lange gewünſchten Geſellſchaft befände, – und bliebe auch gerne mit ihr in einem Zimmer. Meines Bedünkens wird man nicht daran

„ſind, die wir angeſtellt haben, oder die wir hätten anſtellen „können.

„Wenn man nicht berathſchlagt, ſo wählt man auch „nicht; man folgt alsdann blos dem Eindrucke der Objekte. „In einem ſolchen Falle kann die Freiheit nicht Statt haben, u. ſ. f.„

Herr Bonnet widerlegt ihn S. 124 125.

Anm. des Ueberſ.

an zweifeln, daß er nicht ſehr gern an dieſem Orte bleiben ſollte. Gleichwohl ſteht es ihm nicht frey, herauszugehen. Folglich iſt die Freiheit kein Begrif, der das Wollen angeht.

Eine Handlung kann freywillig ſeyn, ohne daß ſie frey iſt.

Theophilus. Das von Ihnen gewählte Beiſpiel beweiſet allerdings, daß in gewiſſem Sinne eine Handlung oder ein Zuſtand **freywillig** ſeyn kann, ohne **frey** zu ſeyn. Die Philoſophen und Theologen haben eine ganz andre Bedeutung im Sinn, wnnn ſie ſich über das freye Willkühr ſtreiten.

Philalethes. Wenn die Gicht den Kranken hindert, daß ſeine Schenkel der Beſtimmung ſeiner Seele nicht gehorchen, ſo hat er ganz gewiß keine Freiheit, ob es gleich bey dem Paralitikus ſelbſt eine ſehr freiwillige Handlung ſeyn kann, ſo lange ſitzen zu bleiben, als er das Sitzen der Veränderung ſeiner Stelle vorziehet. Das Freywillige iſt mithin nicht dem Nothwendigen, wohl aber dem Unfreywilligen entgegengeſetzt.

Wenn man die Freiheit der Nothwendigkeit entgegenſezt, ſo redet man von der Handlung des Wollens ſelbſt.

Theophilus. Ich würde mit Ihrer Genauigkeit im Ausdrucke vollkommen zufrieden ſeyn, wenn nur nicht der Sprachgebrauch widerſpräche. Denn, wenn man der **Nothwendigkeit** die **Freiheit** entgegenſetzt, ſo ſcheint man nicht ſo wohl die äuſſerlichen Handlungen, als vielmehr die Handlung des Wollens ſelbſt zu verſtehen.

Philalethes. §. 12. Ein wachender Menſch beſitzt nicht mehr Freiheit zu denken, oder nicht zu denken, als er Freiheit hat, ob er mit ſeinem Körper einen andern berühren will, oder nicht. Ob er aber ſeine Betrachtungen von einer Idee auf die andere bringen will, das ſteht zum öftern in ſeiner freyen Wahl. Und in dieſem Fall hat er in Abſicht ſeiner Begriffe ſo viele Freiheit, als er in Anſehung der Körper hat, auf denen er ruhet. Er kann nach ſeinem Belieben

lieben den einen verlaſſen, und ſich auf den andern legen. Gleichwohl ſind einige Ideen, die ſich gegen die Seele, wie gewiſſe Bewegungen gegen den Körper verhalten, ſo beſchaffen, daß die Seele in gewiſſen Umſtänden, aller Mühe, die ſie anwendet, ungeachtet, nicht vermögend iſt, dieſelben zu vermeiden, oder ſich ihrer zu entſchlagen. Ein Menſch auf der Tortur hat nicht die Freiheit, ſich des Begrifs von dem Schmerze zu entſchlagen. Zuweilen würkt eine heftige Leidenſchaft auf unſre Körper ſo geſchwinde, als ein gewaltiger Sturmwind auf unſre Körper.

Theophilus. In den Ideeen herrſcht eben ſo gut Ordnung und Verbindung, als in den Bewegungen; denn eine ſteht mit der andern in der vollkommenſten Harmonie. In den Bewegungen iſt die Richtung (Beſtimmung), ohne alle Abſicht; in dem Weſen hingegen, welches denkt, geſchieht ſie frey, oder mit Wahl. Das Gute und das Böſe lenken die Seele zwar hin, ſie zwingen ſie aber keinesweges. Denn ſie behält ihre Vollkommenheiten, wenn ſie den Körper vorſtellet. Sie hängt freilich (jedoch nur in unfreywilligen Handlungen), von ihm ab; indeſſen macht ſie ihn ſich in den andern Handlungen unterwürfig; und iſt alſo unabhängig.

Die Abhängigkeit der Seele von dem Körper iſt nur eine metaphyſiſche.

Dieſe Abhängigkeit iſt jedoch nur eine metaphyſiſche *), und beſtehet in der Rückſicht, die Gott allemal auf dieſen Körper nahm, wenn er dem andern ſein Verhältniß anwies, oder, daß er nach Maßgabe der urſprünglichen Vollkommenheiten eines jeden Körpers auf den einen mehr Rück-

*) Dieſe Sätze beruhen auf das von dem Verfaſſer angenommene Syſtem der vorherbeſtimmten Uebereinſtimmung, und laſſen ſich ohne demſelben nicht erklären, und noch vielweniger erweiſen. Ohne mich anjetzt dabey aufzuhalten, ob die vorherbeſtimmte Uebereinſtimmung, die richtige Erklärung der Vereinigung der Seele mit dem Körper ſey, will ich hier nur ſo viel bemerken, als nöthig iſt, um den Einfluß, den dieſes Syſtem in ſo weit es von Seiten des Körpers betrachtet wird, auf den freien Willen des Menſchen hat, ein-

Rückſicht nahm, wie auf den andern. Die phyſiſche Abhängigkeit würde im Gegentheil in dem unmittelbaren Einfluß des einen Körpers auf den andern, der von ihm abhänget, beſtehen.

Uebri-

einſehen zu können. Es iſt bekannt, daß die Gegner des Herrn von Leibniz, beſonders von dieſer Seite her, die vorherbeſtimmte Uebereinſtimmung angegriffen, und wankend zu machen geſucht haben, weil ſie ſich einbildeten, daß dieſelbe Etwas ſchlechterdings nothwendiges in allen menſchlichen Handlungen vorausſetze. Denn, ſagen ſie, der Leib wird von auſſen von andern Körpern zu ſeinen Bewegungen beſtimmt, und ſeine Bewegungen folgen aus jenen, wie es ſeine Einrichtung mit ſich bringt: er hat keinen Verſtand zu erkennen und zu überlegen, was geſchiehet, auch keine Macht etwas zu ändern, ſondern muß alles geſchehen laſſen, was, und wie es geſchieht. Leibniz hat dieſem Einwurf hier ſchon einigermaſſen begegnet, wenn er ſagt, Gott habe allezeit Rückſicht auf den Körper genommen. Hier entſteht aber nun die neue Schwierigkeit, die Bayle unter dem Artikel Rorarius ſehr lebhaft vorſtellte, nemlich daß dieſes Syſtem eine gar zu künſtliche und vielleicht unmögliche Maſchine vorausſetze. Dieſer Einwurf trift aber das leibnitziſche Syſtem nicht allein, ſondern die übrigen beiden eben ſo ſehr. Er hätte dieſe Unmöglichkeit erweiſen ſollen; denn fielen freilich alle drey übern Haufen, ob ich gleich zugeſtehe, daß die vorherbeſtimmte Uebereinſtimmung am erſten ihren Credit verlieren würde, da in dieſem dieſe künſtliche Maſchine mehr ſichtbar iſt.

Der Beweis einer ſolchen möglichen Maſchine iſt einem Leibnizianer aber ſo gar ſchwer eben nicht, wenn er denſelben aus der Monadologie des Leibniz hernimmt. Nach dieſer haben die Monaden gewiſſe Kräfte, aus denen die Bewegung erfolgen kann, und dieſe Kräfte machen die ſogenannte allgemeine Uebereinſtimmung der Dinge aus. Leibniz getraute ſich jedoch ſelbſt nicht, mit dieſer Theorie gegen Baylen hervorzurücken, ſondern ließ es bey der Uebereinſtimmung der Seele mit dem Körper; allein betrachtet, bewenden. Vermuthlich ſahe er neuen Schwierigkeiten, die nach ſeinem eigenen Urtheile in dem Herrn Bayle wie die Köpfe der Hydra, immer wieder von neuem wuchſen und hervorkamen, entgegen. Denn er würde ihn gefragt haben, worinn die Kraft der einfachen Dinge beſtehe? Dieſe Schwierigkeit fühlte auch Wolf, obgleich ſeine Schüler nicht

ſo

Uebrigens entſtehen bey uns unfreywillige Gedanken, **theils** von auſſen durch die Objekte, die in unſre Sinne fallen, **theils** von innen durch die (oft unmerklichen) Eindrücke, die die vorigen Gedanken zurückgelaſſen haben, welche nun ihre Würkungen fortſetzen, und mit dem, was Neues in derſelben entſtehet, ſich vermiſchen. Wir verhalten uns alſo in dieſer Abſicht ganz leidendlich; ſogar die Bilder, (ich begreife unter dieſem Namen nicht nur die Vorſtellungen der Figuren, ſondern auch der Töne und andrer ſinnlichen Beſchaffenheiten), entſtehen, wie ein Traum, und

ſo ſehr wie der groſſe Lehrmeiſter ſich an dieſelbe gekehrt, ſondern ſich dreiſt für die Leibniziſche Harmonie erklärt haben. Daher ſich Wolf auch überhaupt für keine Erklärungsart der Vereinigung der Seele mit dem Körper erklärte, ſondern allen dreien Gerechtigkeit wiederfahren ließ, und nicht böſe würde geworden ſeyn, wenn auch noch eine vierte dazu gekommen wäre.

Da nnu nach dem Syſtem des Leibniz die Seele alle ihre Gedanken aus ſich ſelbſt hervorbringet, und der Körper ſchon zu allen dieſen Handlungen ſo viel er dazu beizutragen hat, eingerichtet iſt: ſo ſehe ich nicht ab, wie Leibniz dadurch etwas den freien Willen entgegengeſetztes behauptet hätte. Es läuft immer auf die vorherangeführte Schwierigkeiten hinaus, und deucht mir, daß von dieſer Seite man nicht viel gegen Leibnizen ausrichten werde. Er wird ſagen, Verſtand und Vernunft, worauf der freie Wille beruhet, läßt ſich aus der Seele hinlänglich erklären, und im Leibe iſt nichts, was der Natur und dem Weſen einer Maſchine widerſpräche. Da ſich nun aber eine Maſchine der Bewegungen, die in ihr vorgehen, wie ihr ſelbſt ſagt, nicht bewußt iſt, ſo hat ſie auch keinen Verſtand, folglich auch keinen freien Willen. Ich habe hier nur blos den Einwurf, den man von dem Körper hernimmt, um Leibnitzen einer angenommenen Nothwendigkeit zu beſchuldigen, angeführt, es ſind noch mehrere Schwierigkeiten übrig, die man von Seiten der Seele macht: da dieſe aber, ohne tiefer in die Seelenlehre einzudringen nicht verſtanden werden können, und beſonders von dem Satz des zureichenden Grundes, u. ſ. w. hergenommen ſind, ſo will ich ſolche bis auf eine andere Gelegenheit verſparen.

Anm. des Ueberſ.

und gleichſam ganz ungeruffen. Im deutſchen heiſſen ſie **fliegende Gedanken**; als wollte man ſagen, – es ſind Gedanken, die nicht in unſrer Gewalt ſind, worinnen zuweilen manche Ungereimtheit iſt, die zu allerley Bedenklichkeiten Gelegenheit geben, und den Caſuiſten und Gewiſſensräthen viel Mühe machen. Gerade wie die Blendlaterne die Figuren auf der Wand entſtehen läßt, je nachdem man inwendig dieſelben herumdrehet. So bald ſich unſre Seele eines ſolchen Bildes bewußt wird, ſo kann ſie ihm gleichſam Stillſtand gebiethen, und auf dieſe Art verhindern, daß es nicht weiter fortlauſe. Sie kann ſogar, wenn es ihr gut dünkt, gewiſſe Gedankenreihen anfangen, wodurch ſie alsdann immer weiter auf andre geführet wird; – jedoch nur unter der Bedingung, daß die innern oder die äuſſeren Eindrücke nicht das Uebergewicht bekommen. Freilich macht Temperament und angeſtellte Uebung in der Herrſchaft über ſich ſelbſt einen ſehr merklichen Unterſchied bey verſchiedenen Menſchen, ſo daß der eine ſich über die Eindrücke hinwegſetzen kann, denen ſich der andere überläßt.

Philalethes. §. 13. Wo der Gedanke, oder die Macht, nach Anleitung der Gedanken etwas zu unternehmen, oder zu laſſen, fehlet, da findet auch die **Nothwendigkeit** Statt. Dieſe Nothwendigkeit in einem thätigen des Wollens fähigen Weſen, wenn der Anfang oder die Fortſetzung einer That dem Verziehen ſeiner Seele zuwiderläuft, wird ein **Zwang** genannt. Iſt die Hinderung oder Abhaltung einer That ſeinem Wollen zuwider, ſo heißt es ein **Widerſtand.** Thätige Weſen, die ſchlechterdings weder Gedanken noch Wollen haben, ſind in aller Abſicht **nothwendigwürkende Weſen.**

Die Nothwendigkeit betrift lediglich die Zufäuigkeit einer Handlung.

Theophilus. Wenn man die Sache genau nimmt, ſo muß man die **Nothwendigkeit** (wie ich bereits beim **neunten** §. bemerkt habe), nicht dem **Wollen**, ſondern der **Zufälligkeit** entgegenſetzen, obgleich das Wollen

auch

auch etwas zufälliges iſt. Eben ſo wenig ſollte man die Nothwendigkeit mit der Richtung verwechſeln, weil in den Gedanken nicht weniger Beſtimmung oder Richtung iſt, als in den Bewegungen; – denn beſtimmt ſeyn, iſt weit mehr, als mit Gewalt oder mit Zwang fortgeſtoſſen werden.

Bemerken wir nun nicht allemal den Grund, der uns beſtimmt, oder durch den wir uns ſelbſt wozu beſtimmen, ſo kommt dies daher, weil wir das Spiel der Seele und ihrer gröſtentheils verworrenen und unmerklichen Gedanken eben ſo wenig als den Mechanismus und die Triebräder, wodurch die Natur die Körper in Bewegung geſetzt hat, hinlänglich bemerken können.

Wäre die Nothwendigkeit eine Beſtimmung, ſo wären alle freie Handlungen nothwendig.

Wollte man die **Nothwendigkeit** durch die beſondre Beſtimmung erklären, nach der eine vollkommene Kenntniß der beſonderen Umſtände der innerlichen und äuſſerlichen Eräugniſſe des Menſchen einem vollkommenen Geiſt das Vermögen in die Zukunft zu ſehen verſchaffen könnte, ſo würde, da die Gedanken eben ſo beſtimmt ſind, als die Bewegungen, die ſie vorſtellen, eine jede freye Handlung nothwendig ſeyn. Man muß aber das **Nothwendige** und das **Zufällige**, wenn es auch beſtimmt wäre, von einander unterſcheiden. Mithin ſind nicht nur die zufälligen Wahrheiten nicht nothwendig; ſondern ihre Verbindungen ſind es nicht einmal ſchlechterdings. Denn es iſt ein groſſer Unterſchied, wie man in einer nothwendigen, und wie man in einer zufälligen Materie die Folgen beſtimmt. Geometriſche und metaphyſiſche Conſequenzen erzwingen den Beifall; phyſiſche und moraliſche hingegen machen uns nur dazu geneigt, ohne uns zu zwingen, weil das Phyſiſche in Abſicht auf Gott etwas moraliſches und freywilliges hat, und die Geſetze der Bewegung nur dadurch nothwendig werden, daß ſie die beſten ſind.

Die Conſequenzen und die Verbindungen zufälliger Wahrheiten ſind nicht immer abſolut nothwendig.

Weil die Körper nicht wählen können; ſo werden ſie nothwendig – würkende Weſen genannt

Gott wählet allemal auf eine freye Weiſe, ob er gleich beſtimmt wird, **das beſte zu wählen.** Da nun die Körper nicht wählen können, und Gott an ihrer Stelle wählet, ſo hat man ſie **nothwendigwürkende Weſen** genannt. Ich misbillige dieſe Benennung nicht im geringſten, wofern man ſich nur hütet, das **Nothwendige** und das **Beſtimmte** für einerley zu halten, und nicht etwa glaubt, daß freie Weſen gleichfalls auf eine unbeſtimmte Weiſe handeln. Dieſer Irrthum iſt ſo ungewöhnlich nicht; er iſt aber deſto gefährlicher, weil er die wichtigſten Wahrheiten, ſogar den Fundamental-Grundſatz, – **nichts geſchiehet ohne Grund** *) ohne welchem weder die Exiſtenz Gottes, noch ſonſt andre erhebliche Sätze demonſtrirt werden können, gerade zu über dem Haufen wirft.

Man

*) Die geführten Streitigkeiten über dieſen Grundſatz des Herrn von Leibniz ſind jedermann bekannt, ich halte mich alſo bey deren Erzählung nicht auf. Beide Theile ſcheinen in der Hitze des Streites den rechten Punkt verfehlet zu haben. Ich habe in einer vorhergehenden Anmerkungen einige Begriffe vorgezählet, die, wenn man das Wort Grund in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, keinen dergleichen, in anderer Abſicht aber allerdings einen haben. Da man aber auf dieſe nicht eben ſeine Abſicht richtete: ſo wird das, was ich an dem angezeigten Ort darüber geſagt, hinlänglich ſeyn. Man kann die ſtreitende Partheien in ſolche eintheilen, die den Grundſatz ſelbſt, und in ſolche, die nur den Beweis deſſelben angreifen. Was die erſten betrift: ſo haben ſie keinen Beweis wodurch dieſer Grundſatz umgeſtoſſen würde (wenigſtens überhaupt) gegeben, und dies war auch wohl unmöglich, ſie blieben alſo die ſchwächſten Gegner. Ganz anders aber verhielt es ſich mit den andern, die die Wahrheit zugaben, aber den geführten Beweis verwarfen. Um nun einen jeden in den Stand zu ſetzen, über den Beweis zu urtheilen, will ich den Hauptbeweis hier anführen. Er lautet alſo: *Was möglich iſt, das hat entweder einen zureichenden Grund, oder es hat keinen. Hat es keinen zureichenden Grund, ſo iſt nichts deſſen Grund. Iſt nichts deſſen Grund: ſo iſt etwas zu gleicher Zeit möglich und unmöglich. Dieſes iſt ein Widerſpruch, folglich muß alles einen Grund haben.*

Ich

Man muß eine doppelte Art des **Zwanges** unterſcheiden. Es giebt.

Erſtlich, einen **phyſiſchen Zwang.** Zum Beiſpiel, wenn man jemanden, wider ſeinen Willen, ins Gefängniß wirft, oder in einen tiefen Abgrund ſtürzt.

Von dem phyſiſchen und moraliſchen Zwang.

Z 2 Zwey.

Ich geſtehe offenherzig, daß ich die Strenge des Beweiſes nicht einſehen kann, vielleicht aber liegt der Fehler in mir: Es kommt mir immer ſo vor, als wenn damit weiter nichts als dieſes bewieſen ſey: Wenn das Mögliche einen zureichenden Grund hat, ſo iſt dieſer zureichende Grund etwas. Das iſt aber die Frage nicht, ſondern ſie iſt dieſe: ob alles mögliche einen zureichenden Grund habe? Aus der Vernunftlehre iſt bekannt, daß man einen Beweis verwerfen, den Schlußſatz aber beibehalten kann. In dieſen Umſtänden befinde ich mich, Leibniz nahm es ſelbſt mit dem Satz des zureichenden Grundes ſo genau nicht, und noch mehr ſcheuete er den Beweis deſſelben. Er verließ ſich des letzteren wegen blos auf Archimedes Wagſchaale. Wir wollen ſehen, ob wir ihn nicht können ſich ſelbſt entgegenſetzen. Er ſagt §. 302. der Theodicee: Demnach kann das Beſte in ein anderes, das ihm weder nach, noch vorgeht, verwandelt werden. Allein es wird doch allezeit eine Ordnung, und zwar die beſte Ordnung, die nur möglich iſt, unter ihnen Statt finden. Wenn man den ganzen Zuſammenhang der Dinge zuſammen nimmt; ſo hat das Beſte nicht ſeines gleichen; allein einem Stücke aus dieſem Zuſammenhang, kann wohl ein ander Stück aus eben dieſem Zuſammenhange gleich kommen. Wie reimt ſich dies mit dem Satz des zu Unterſcheidenden (principium indiſcernibilium aut negatae totalis ſimilitudinis)? Und wird dieſer Satz nicht aus dem Satz des zureichenden Grundes hergeleitet? Wie kann ein Ding wohl das Beſte ſeyn, wenn es ſehr viele ſeines gleichen hat? Und hat man es dem berühmten Fuſſonius nicht zugeſtanden, daß Leibniz ſeinen Grundſatz verlaſſen habe? Ich leite daraus nichts nachtheiliges vor die Wahrheit ſelbſt her. Es ſind mir zwar die Schwierigkeiten, die mit dieſem Grundſatz verknüpfet ſeyn, hinlänglich bekannt. Dieſe aber überwinden mich nicht. Leibniz konnte dem Pyrois, gegen den er am angeführten Orte ſtreitet, nicht beſſer begegnen, und es erfordert oft die Klugheit, unter verſchiedenen Umſtänden verſchieden zu antworten.

Anm. des Ueberſ.

Zweytens, einen **moraliſchen Zwang**. So kann uns ein beträchtliches Uebel zwingen, weil alsdann die Handlung, zu der es uns bringet, freywillig zu ſeyn fortfähret. Eben ſo kann uns ein groſſes Gut zwingen, wenn man jemanden durch einen ſehr anſehnlichen Vortheil, den man ihm verſpricht, verführen will; ob man gleich im ſtrengſten Verſtande dies keinen **Zwang** nennet.

Philalethes. §. 14. Könnte man denn nicht die ſo alte Streitfrage, die ganz unverſtändlich, alſo gewiß unvernünftig iſt, – **ob nemlich der Wille des Menſchen frey ſey, oder nicht**, zu Ende bringen.

Theophilus. Das ſeltſame und widerſinnige Verfahren der Menſchen, ſich mit der Beantwortung ſolcher Fragen, die nicht einmal genau und richtig abgefaſſet werden, zu quälen, das zu unterſuchen, was ſie ſchon wiſſen, und nicht einmal zu wiſſen, was ſie unterſuchen, verdient allerdings den lauteſten und bitterſten Tadel.

Philalethes. Da die Freiheit eine bloſſe Macht iſt, ſo kann ſie euch lediglich **thätigwürkenden** Weſen beigelegt werden, und folglich weder ein Attribut, noch eine Modification des Willens ſeyn, welcher auch nichts anders, als eine Macht iſt.

Die Freiheit kann als eine Macht des Willens betrachtet werden.

Theophilus. Wenn man auf den eigentlichen Sinn der Worte ſieht, ſo haben Sie Recht. Der eingeführte Sprachgebrauch läßt ſich jedoch einigermaſſen entſchuldigen. Auf dieſe Art ſind wir gewohnt der Wärme, oder andern Beſchaffenheiten, das iſt dem Körper, in ſo fern er dieſe Beſchaffenheit hat, eine Macht beyzulegen. Eben ſo will man eigentlich hier uns fragen, ob der **Menſch frey ſey, indem er will**.

Philalethes. Die **Freyheit** beſtehet in der Macht, eine Handlung zu thun, oder zu unterlaſſen, je nachdem es ihm gut dünkt.

Theo-

Theophilus. Hätten diejenigen, die die Frage aufwerfen, ob der Wille, oder der Willkühr frey ſey, keinen andern Begrif von der Freiheit, ſo wäre die ganze Frage lächerlich. Sie verlangen aber wie ich ſchon vorhero berühret habe, und wie noch ausführlicher hervorleuchten wird, etwas ganz anderes; uud die meiſten fordern ganz gewiß etwas ungereimtes und unmögliches, wenn ſie eine ſchlechterdings eingebildete und nicht gedenkbare **Freiheit des Gleichgewichts** (liberté d'equilibre) *), annehmen. Geſetzt auch, daß ſie ſie haben, das heißt, daß ſie gegen alle Eindrücke und Vorſtellungen des Verſtandes etwas wollen könnten, ſo würde ihnen dies doch nichts helfen. Denn dadurch würde Vernunft und wahre Freiheit ganz und gar unterdrückt, und wir weit unter die Thiere erniedriget werden.

Die Freiheit des Gleichgewichts würde uns unter die Thiere erniedrigen.

*) Es iſt keinesweges zu läugnen, daß mit unſerm freien Willen nicht allezeit eine gewiſſe Nothwendigkeit verbunden ſey, da ſich derſelbe auf eine vorhergegangene Erkenntniß gründet. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber der Freiheit gar nicht zuwider, indem es dem Menſchen vor ſich betrachtet immer möglich bleibt, das Gegentheil zu erwählen. Der Wille des Menſchen kann niemals gezwungen werden; ſo lange er nichts will, als was er für gut hält: — Hieraus folgt aber nichts wider die Sittlichkeit, vielmehr iſt offenbar, daß aus dem Gegentheile die größte Ungewißheit in der Sittenlehre entſtehen würde. Ariſtoteles ſahe auch dieſes gar wohl ein, wenn er ſagt: eine Verrichtung ſey freiwillig, wenn der Grund in dem iſt, der etwas verrichtet. Man verwirret gar zu oft die Begriffe Wollen und Macht mit einander, und daher ſind die mehrſten Streitigkeiten entſtanden. Locke hat ſelbſt ſich hiervor nicht genugſam in Sicherheit geſetzet. Nimmt man die beiden Bedingungen des Ariſtoteles Willkühr, Erkenntnis, und der Scholaſtiker Indifferenz, welches aber nur ſo viel als Zufälligkeit bedeuten kann, (denn in einem andern Sinn kann man ſie ohnmöglich annehmen) zuſammen; ſo haben wir den Begrif vom freien Willen heraus. Die Fabel, die Buriden um eine ſolche vollkommene Gleichgültigkeit feſtzuſtellen von ſeinem Eſel erdichtet hat, iſt eine bloſſe Chimäre; da es un-

Philalethes. §. 17. Wenn jemand ſagen wollte, die Macht zu reden regiert die Macht zu ſingen, und die

Macht

unmöglich iſt, daß die Welt jemals ſo könnte getheilt werden, daß alle Eindrücke von beiden Seiten vollkommen gleich ſeyn ſollten. Was wäre auch das wohl für eine Freiheit, die ein ſolches Gleichgewicht vorausſetzte? Jedoch muß man zugeben, daß, da der Verſtand ſeine Wirkung verſchieben kann; auch der Wille, ſo lange im Gleichgewichte erhalten werde, bis jener erkannt hat, ob die Sache gut, oder böſe ſey. Dieſes kann aber unſerer Freiheit unmöglich Abbruch thun. Im Gegentheil erhöhet ſie ihn weit über die Thiere. Würde es nicht lächerlich herauskommen, wenn wir keinen Grund unſers Wollens angeben könnten? Würden wir nicht viel unvollkommener ſeyn? Ein Menſch, der es alſo machen, oder ſich wenigſtens anſtellen wollte, als wenn er ohne Urſache würke, würde, wie Leibniz ſagt, mit Recht für einen Narren gehalten werden. Die Erfahrung iſt ganz gewiß vor Leibnitzen und Wolfen. Man wird niemanden finden, der nicht einen Grund ſeines Wollens habe. Vom rechtmäßigen iſt hier nicht die Rede. Geſetzt man ſollte auch Gott oder einen Engel ſich zum Grunde ſeines Willens erwählt haben. Nur die Unwiſſenheit macht uns gleichgültig. Was die ſtoiſche Nothwendigkeit betrift; ſo iſt ſie dem freien Willen eben ſo ſehr als die Gleichgültigkeit entgegen, ob es gleich bekannt iſt, daß die mehreſten der Gegner es mit dieſer Nothwendigkeit ſonſt gehalten haben. Als z. B. Spinoza, obgleich dieſer ſich auch vor die Gleichgültigkeit erklären konnte. S. Spinoza Ethices, Part. II. pag. 89. Der Stoiker Begrif von der Freiheit, der auf dem Begrif vom Schickſal beruhet, iſt eine ſolche Folge in den Veränderungen, oder Wirkungen der Dinge, in welcher das folgende durch den vorhergehenden Zuſtand in unverrückter Ordnung vollſtändig beſtimmt wird, ſo daß die erſte Wirkung, welche eine zureichende Quelle von allen folgenden wird, eine weſentliche Wirkung iſt. Daß dies der wahre Begrif ſey, den die Stoiker mit dem Worte *fatum* verknüpft haben, lehrt Seneka. Fata nos ducunt, & quantum cuique reſtet, prima naſcentium hora diſpoſuit. Cauſa pendet ex cauſa, priuata ac publica longus ordo rerum trahit: non incidunt cuncta ſed veniunt cap. 5, de prouidentia. Indeſſen deucht mir doch, als wenn die Stoiker dieſen eben angeführten Worten zu Folge, dadurch noch nicht die Zufälligkeit in den menſchlichen Handlungen ganz und gar aufgehoben, ob ſie ihr gleich einen ſtarken Stoß gegeben haben. Es iſt wahr,

fol-

Macht zu ſingen gehorcht der Macht zu reden, oder gehorcht ihr nicht; ſo wäre das gerade ſo verſtändlich und eigentlich ausgedruckt, als wenn man zu ſagen pflegt: der Wille regiert den Verſtand und der Verſtand gehorcht entweder dem Willen oder er gehorcht ihm nicht.

§. 18. Nichts deſto weniger hat dieſe Art zu reden, den Vorzug erhalten, und wie ich ſicher vermuthe, ſchon manche Verwirrung angerichtet; obgleich die Macht zu denken auf die Macht zu wählen eben ſo wenig würkt, als die Macht zu ſingen auf die Macht zu tanzen.

§. 19. Ich gebe indeſſen zu, daß dieſer oder jener Gedanke eine Veranlaſſung zum Wollen, oder die Macht auszuüben ſeyn kann, die ein Menſch beſitzt, etwas zu erwählen; oder daß die würkliche Wahl die Urſache ſeyn könne, an dies oder jenes Ding würklich zu denken; eben wie es eine Veranlaſſung abgeben kann, einen Tanz würklich zu tanzen, wenn eine gewiſſe Melodie würklich geſungen wird.

folgende Stelle aus eben dieſem Schriftſteller ſcheint dieſer Meinung entgegen zu ſtehen, die aber gut erklärt werden kann, wenn man das ganze Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie inne hat. Sie heißt: contrariis rerum aeternitas conſtat: ad hanc legem animus noſter aptandus eſt, hanc ſequatur, huic pareat, & quaecunque fiunt, debuiſſe fieri patet, *ne velit objurgare naturam.* Optimum eſſe pati, quod emendare non poſſis, & Deum, quo auctore cuncta proueniunt, ſine murmuratione comitari. Malus miles eſt, qui imperatorem gemens ſequitur; qua re impigri & alacres excipiamus imperia, nec deferamus hunc operis pulcherrimi curſum, cui, quicquid patimus, intertextum eſt. Sen. ep. 107. Die Wolfiſche Theorie vom freien Willen, hält alſo unter den beiden vorgetragenen das Mittel. Indeſſen wird der, der den beſten Nutzen darausziehen will, immer wohl thun, wenn er die Gegner des Herrn von Wolf damit vergleicht, und inſonderheit Daries und Cruſius, die allerdings ſehr gute, und vielleicht noch nicht ganz gehobene Schwierigkeiten vorgetragen haben.

Anm. d. Ueberſ.

Die Gedanken geben dem Willen nicht blos Veranlaſſung zu wollen.

Theophilus. Es kommt hier noch auf etwas mehreres, als darauf an, daß eine bloſſe Gelegenheit gegeben werde, weil daher immer einigermaſſen ein gewiſſer Zuſammenhang des Grundes und der Wahrheit Statt findet – Wir können nichts anders wollen, als was gut iſt. Je ausgebreiteter nun die Verſtandeskraft iſt, deſto beſſer wird der Wille wählen können. So auch auf der andern Seite, je muthiger und entſchloſſener der Wille iſt, deſto entſchloſſener beſtimmt er auch ſeine Gedanken nach dieſer ſeiner Wahl, anſtatt daß er ſonſt durch unfreiwillige Perceptionen beſtimmt und gleichſam hingezogen wurde.

Philalethes. Die Macht iſt eine Beziehung, und kein thätigwürkendes Weſen.

Die accidentaliſchen Vermögen ſind in einander gegründet.

Theophilus. Wenn die weſentlichen Vermögen nur Beziehungen ſind, und dem Weſen keinen Zuſatz geben; ſo müſſen die accidentaliſchen, oder die der Veränderung ausgeſetzte Beſchaffenheiten und Vermögen etwas ganz anders ſeyn; ſo läßt es ſich behaupten, daß ſie würklich in einander gegründet ſind, wenn ſie in dem ihnen gegebenen Maaſſe würken.

Philalethes. §. 21. Ich glaube, daß eigentlich die Frage nicht iſt, ob der Wille frey ſey, (denn ſonſt wären ſie ſehr uneigentlich), ſondern; ob der Menſch frey ſey? Solchergeſtalt halte ich dafür, daß jemand frey ſey, ſo lange als er durch die Anordnung oder durch die Wahl ſeiner Seele die Exiſtenz einer Handlung ihrer Nonexiſtenz und umgekehrt, die Nonexiſtenz ihrer Exiſtenz vorziehe, das heißt; ſo lange er machen kann, daß ſie, je nachdem er will, entweder exiſtire, oder nicht exiſtire. Was für einen höheren Grad der Freiheit könnten wir auch wohl jemanden geben, als wenn wir ſagen, er hat die Macht zu thun, was er will; ſo daß ein Menſch in Anſehung der

Hand-

Handlungen, auf welche ſich dieſe ſeine Macht erſtreckt, ſo frey iſt, als es nur immer, ſo zu reden, der Freiheit möglich iſt, ihn frey zu machen.

In der Unterſuchung über das freye Willkühr wird nicht die Freiheit zu handeln ſondern die Freiheit zu wollen genannt.

Theophilus. In dem ganzen Raiſonnement über die Freiheit des Willens, oder über das freye Willkühr frägt man gar nicht, ob der Menſch thun könne, was er will, ſondern, ob ſein Wille unabhängig genug ſey? Nicht; ob er ſeine Arme, oder Füſſe ausſtrecken könne, ſondern, ob ſeine Seele frey ſey, und worinnen dieſe Freiheit beſtehe? In dieſer Abſicht kann alſo ein geiſtiges Weſen freier ſeyn als das andre; das höchſte Weſen iſt in einem ſo hohen Grade frey, als es keine Creaturen ſeyn können.

Philalethes. §. 22. Der neugierige Menſch iſt hiermit nicht zufrieden. Er wünſcht, ſich aller der Gedanken, als wäre er ſelbſt an etwas ſchuld, zu entſchlagen; ob er gleich allerdings einige Schuld hat, wenn er ſich in einen noch weit ſchlimmern Zuſtand verſetzt, als der iſt, in welchen ihn eine fatale Nothwendigkeit bringen würde. Erſtreckt ſich die Freiheit bey ihm nun nicht weiter, als ſich dieſe erſtreckt, ſo iſt es eben ſo, als wenn er gar keine Freiheit hätte. Man hält es überdem für eine gute Einwendung, daß der Menſch nicht frey ſey, wofern er nicht ſo viel Freiheit hätte zu wollen, als er Freiheit hat, zu thun, was er will.

§. 23. Mithin glaube ich, daß der Menſch in Anſehung des Wollens, oder der Handlung des Wollens nicht frey ſeyn kann, wenn eine Handlung, die in ſeiner Macht ſteht, einmal in ſeinen Gedanken beſchloſſen iſt, daß ſie ſogleich geſchehen ſoll. Die Urſache davon liegt am Tage. Denn; da die von ſeinem Willen abhangende Handlung unmöglich zur Würklichkeit kommen, oder nicht kommen muß, und ihre Exiſtenz oder Nonexiſtenz auf die Beſtimmung oder Erwählung ſeines Willens richtig erfol-

get; ſo muß er auch die Exiſtenz oder die Nonexiſtenz einer ſolchen Handlung wollen.

Der Wille richtet ſich nothwendiger Weiſe nach den Gedanken. Man kann ſeine Wahl aufſchieben.

Theophilus. Man kann ja ſeine Wahl aufſchieben. Wir thun es auch in der That ſehr oft, zumal, wenn etwa eine Gedanken-Reihe unſrer angefangenen Ueberlegung hindern ſollte. Wenn alſo auch gleich die Handlung, über welche wir Ueberlegungen anſtellen, exiſtiren oder nicht exiſtiren muß, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß wir ihre Exiſtenz, oder Nonexiſtenz nothwendigerweiſe beſchlieſſen müſſen. Denn zuweilen kann aus Mangel der Entſchloſſenheit die Nonexiſtenz erfolgen. So ſprachen die Areopagiten einen Menſchen loß, wenn ſie ſeinen Proceß zu ſchwer fanden, als daß ſie ihn entſcheiden zu können glauben ſollten. Sie ſchoben den Proceß bis zu einen ganz entlegenen Zeitpunkt hinaus; denn ſie nahmen ſich hundert Jahre lang Bedenkzeit.

Philalethes. Wenn ich nun ſage, der Menſch iſt frey, ſo will ich damit ſo viel ſagen: wenn er machet, daß die Handlung zu wollen von ſeinem Willen abhänget, ſo muß ein andrer Wille, oder ein Vermögen zu wollen vorhergehen, um die Handlungen dieſes Willens zu beſtimmen, und ein andrer, um dieſen wiederum zu beſtimmen, und ſo weiter bis ins Unendliche. Denn wo man ſtill ſtehet, da können die Handlungen des letzteren Willens nicht frey ſeyn.

Theophilus. Es iſt allerdings ſehr unbeſtimmt, wenn man ſagt, wir wollten, daß wir wollten. Wir wollen nicht etwas wollen, ſondern wir wollen etwas thun. Wollten wir nun etwas wollen, ſo würden wit wollen, daß wir wollten etwas zu wollen, und dies würde abermals bis ins unendliche hineingehen.

Aus einer freiwilligen Handlung entſtehn andre eben ſo frei-

Indeſſen müſſen wir doch auch geſtehen, daß wir durch manche unſrer freiwilligen Handlungen ſehr oft ganz unmittelbar andre freiwil-

lige

lige Handlungen verurſachen. Ob wir nun gleich das nicht wollen können, was wir wollen; ſo wie wir nicht einmal das urtheilen können, was wir wollen, ſo können wir doch dies gleichſam im voraus thun, daß man nemlich in der Folge das urtheile oder wolle, was wir heute wollen oder urtheilen zu können wünſchten. Wir gewöhnen uns an gewiſſe Perſonen, an manche Lektüren, an manche vorzüglich ſcheinende Betrachtungen, an eine gewiſſe Art von Beſchäftigungen. Was von der entgegengeſetzten Seite kommt, entgeht unſrer Aufmerkſamkeit; und durch dergleichen Fertigkeiten, deren wir größtentheils ohne daß wir daran denken, folgen, irren oder verändern, beſſern oder verſchlimmern wir uns nach Gelegenheit der Umſtände.

willige Handlungen ganz mittelbar.

Philalethes. §. 25. Da es alſo entſchieden iſt, daß der Menſch nicht immer die Freiheit habe, zu wollen, oder nicht zu wollen; ſo entſteht hiernächſt die Frage, **ob ein Menſch die Freiheit habe, dasjenige zu wollen, was ihm von beyden gefällt**, zum Beiſpiel, **die Bewegung** oder **die Ruhe**? Dieſe Frage iſt aber an ſich ſchon ſo offenbar ungereimt, daß man dadurch zur Gnüge überzeugt ſeyn kann, daß die Freiheit in keinem Falle auf den Willen gehe. Denn fragen, **ob ein Menſch die Freiheit habe, zu wollen, was ihm beliebt**, die **Bewegung** oder **die Ruhe**; das **Reden** oder das **Stillſchweigen**. – iſt eben ſo viel, als wollte man fragen, ob ein Menſch wollen könnte, was er will, oder ob ihm das gefallen könnte, was ihm gefällt? Eine Frage, die meines Erachtens, keiner Antwort bedarf.

Theophilus. Man macht hier eine Schwürigkeit, welche allerdings aufgelöſet zu werden verdient. Man ſagt daß, wenn man alles überlegt und gehörig abgewogen hätte, es doch noch in der Macht der Menſchen ſtehe, nicht nur das, was ihnen am meiſten gefällt, ſondern auch das Gegentheil zu thun. Dabey muß man aber bedenken, daß, wenn auch dieſer Eigenſinn, der dieſe vorgefaßte hartnä-

näckige Meinung, oder endlich dieſer Grund, der ſie hundert andern bewegenden Gründen zu folgen, würklich bey ihrer Berechnung in Anſchlag kommt, und verurſacht, daß ihnen etwas gefalle, was ihnen ſonſt nicht gefallen würde, die Wahl demohnerachtet durch die vorhergegangene Perception verurſachet ſeyn würde.

Die Wahl wird demohnerachtet durch eine Perception beſtimmt.

Man will alſo das nicht, was man wollte, ſondern das, was gefällt; obgleich der Wille mittelbar und gleichſam aus der Entfernung beytragen kann, daß etwas gefalle, oder nicht gefalle. Daher iſt es kein Wunder, daß, da man dergleichen ſonſt faßliche und deutliche Ueberlegungen nicht gehörig achtet, eine Materie, die ſo viel intrikates hat, als dies, den Verſtand in ein labyrint voller Irrthümer und Ungewißheiten verſenke.

Philalethes. §. 29. Wirft man die Frage auf, was denn eigentlich den Willen beſtimme? ſo iſt die natürliche Antwort dieſe; daß die Seele ihn beſtimme. Wofern dieſe Antwort keine Gnüge thut, ſo iſt es ganz klar, daß der Sinn der Frage, was nemlich den Willen beſtimme, dieſer ſey; was in einem jeden beſondern Falle die Seele bewege, ihre allgemeine Richtungsmacht zu dieſer oder jener beſondern Bewegung oder Ruhe zu beſtimmen? hierauf antworte ich. Der Bewegungsgrund, in demſelben Zuſtande zu bleiben, oder eben dieſelbe Handlung fortzuſetzen, iſt einzig und allein das gegenwärtige Vergnügen, das man dabey findet. Der Bewegungsgrund zu einer Aenderung iſt hingegen allemal eine **Unzufriedenheit.**

Theophilus. Dieſe Unzufriedenheit beſteht, wie ich im vorigen Hauptſtücke gezeigt habe, nicht immer in einem Mißvergnügen; ſo wie die Bequemlichkeit die man zuweilen fühlet, nicht immer innres Vergnügen, und innre Zufriedenheit gewährt. Oefters verurſacher eine ganz unmerkliche Perception, die ſich gar nicht unterſcheiden läßt, daß wir uns mehr auf dieſe, als auf jene Seite hinlenken ohne daß wir den Grund davon angeben können.

Philalethes. §. 30. Der Wille und das Verlangen ſollten eigentlich nicht mit einander vermiſcht werden. Ein Menſch verlanget von der Gicht und dem Podagra befreiet zu ſeyn. – Da er aber befürchtet, die Vertreibung dieſes Schmerzes möchte die ſchadhafte Feuchtigkeit in einen zum Leben nöthigern Theil treiben; ſo entſchließt ſich ſein Wille niemals zu einer Handlung, durch welche dieſer ſein Schmerz weggeſchaft werden könnte.

Von dem bloſſen Wollen, welches ein Wollen ohne alle Würkung iſt.

Theophilus. Dies Verlangen iſt nichts anders als ein bloſſes Wollen in Vergleichung mit dem Willen in ſeinem ganzen Umfang genommen. So würde man, zum Beiſpiel, zu wiſſen wünſchen, ob nicht alsdann, wenn man das erlangte, was man will, ein gröſſeres Uebel zu befürchten, und hingegen ein gröſſeres Gut zu hoffen ſey, wenn man das entbehren müſſe, was man gerne will. Indeſſen kann man doch ſagen, daß jemand, durch einen gewiſſen Grund des Willens angetrieben, vom Podagra und der Gicht befreiet zu ſeyn wünſche, obgleich dieſer Wille nicht immer den höchſten Grad ſeiner Thätigkeit erreicht. Dieſer Wille heißt das **Wollen (Velleität)**, in ſo fern er mit einer gewiſſen Unvollkommenheit oder Unvermögen verbunden iſt.

Philalethes. §. 31. Die Unterſuchung ſcheint indeſſen von einiger Wichtigkeit, daß das, was den Willen in Anſehung unſrer Handlungen beſtimme, nicht das gröſſere Gut, (wie man ſich insgemein beredet), ſondern gröſtentheils einige, und nicht ſelten eine ſehr groſſe Unruhe ſey.

Da nun das Verlangen nichts anders iſt, als eine Unruhe wegen Ermangelung eines abweſenden Gutes, in Anſehung eines Schmerzes, den man empfindet; ſo iſt die Linderung deſſelben dieſes abweſende Gut. Wir können es folglich ſo lange, bis dieſe Linderung erfolgt iſt, ein **Verlangen** nennen; weil ein jeder, der einen Schmerz

empfindet, auch davon befreiet zu ſeyn wünſcht, und zwar mit einem ſo ſehnlichen Verlangen, welches ſolchem Schmerze gleich, und von ihm unzertrennlich iſt. Auſſer dieſem Verlangen, von dem Schmerze befreiet zu ſeyn, giebt es auch ein andres nach dem abweſenden würklichen Gut. Auch hier ſind Verlangen und Unruhe gleich heftig. So ſehr wir nach einem abweſenden Gute verlangen, ſo groß iſt auch die Unruhe und die ängſtliche Pein, in der wir uns deshalb befinden. Jedoch pflegt hier nicht ein jedes abweſendes Gut nach ſeiner Gröſſe, oder nachdem wir daſſelbe für groß ſchätzen, einen Schmerz zu erregen, der ihm gleich kommt, wie jeder Schmerz ein ihm gleiches Verlangen verurſacht: weil die Abweſenheit eines Gutes nicht allezeit ein Schmerz iſt, ſo wie die Gegenwart eines Schmerzes ein Uebel iſt. Daher kann man ein abweſendes Gut anſehen und betrachten, ohne es zu verlangen, So viel Verlangen alſo da iſt; ſo viel Verdruß findet ſich auch.

§. 32. Wer ſollte wohl bey dem Verlangen das nicht empfunden haben, was der weiſe König von der Hofnung ſagt, die von demſelben eben nicht ſo auſſerordentlich verſchieden iſt. **Die Hofnung, die da verzeucht, ängſtet das Herz** *) ſie treibt zuweilen die Unruhe ſo hoch, daß man mit einer **Rahel** ausruft, – **ſchaffe mir Kinder! gieb mir, was ich wünſche, wo nicht, ſo ſterbe ich** **).

§. 34. Wenn ein Menſch in dem Zuſtand, in welchem er ſich befindet, vollkommen zufrieden, oder, wenn er ganz ohne alle Unruhe iſt, was für ein Wille kann ihm wohl dann noch übrig bleiben, als der, daß er im ſolchen Zuſtande verbleiben möge? So hat der weiſe Urheber unſers Weſens die Beſchwerlichkeit des Hungers und Durſtes, und andre natürliche Begierde in die Menſchen gepflanzt, um dadurch ihren Willen zur Erhaltung und Fortpflanzung ihres

*) Sprüchw. XIII, 12.

**) 1 Buch Moſe. XXX, 1.

ihres Geſchlechtes zu bewegen und zu beſtimmen. **Es iſt beſſer freyen, denn Brunſt leiden**, ſagt der heilige **Paullus** *). So ausgemacht iſt es, daß die gegenwärtige Empfindung einer geringen Luſt, die wir empfinden, und weit heftiger reitze, als die gröſſeſten Vergnügen, die wir aber erſt in einer groſſen Entfernung erwarten.

§. 35. Es ſcheint ein durch die allgemeine Uebereinſtimmung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes beſtätigter Grundſatz zu ſeyn, daß ein Gut, oder vielmehr, daß das gröſſere Gut den Willen beſtimme. Ich wundre mich alſo gar nicht, daß ich ihn ehemals als zugeſtanden angenommen habe. Indeſſen kann ich doch nach einer genaueren Unterſuchung nicht umhin, den Schluß zu machen, daß ein Gut, oder das gröſſere Gut, wenn es auch dafür angenommen und anerkannt wird, den Willen nicht eher zu beſtimmen pflege, als bis unſer Verlangen, welches nach dem Verhältniſſe der Gröſſe deſſelben erreget worden iſt, uns bey ſeiner Ermangelung unruhig machet. Man gebe einem Menſchen eine noch ſo ſtärke Ueberzeugung von den groſſen Vortheilen der Tugend, man ſetze den Fall, daß er ſie für einem jeden, der hier auf der Welt etwas Groſſes ausführen will, oder in jenem Leben glücklich zu ſeyn hoffet, ganz unentbehrlich halte; ſo wird ſein Wille, **bevor er nicht hungert noch durſtet nach der Gerechtigkeit**, bevor er wegen Ermangelung derſelben keine Unzufriedenheit empfindet, gewiß nicht zu der Handlung beſtimmt werden, dieſem gröſſeren Gute, welches er dafür erkennt, nachzujagen. Eine gröſſere Unzufriedenheit wird ſich ſeiner bemächtigen, und ſeinen Willen auf andre Handlungen hinführen.

Auf der andern Seite zeige man dem Trunkenbolde noch ſo augenſcheinlich, daß bey ſeiner gegenwärtigen Lebensart ſeine Geſundheit abnehme; – ſein Vermögen verfliege, – daß Schande, Krankheiten, und endlich ein gänzlicher

*) 2 Corinth. VII, 9.

cher Mangel, ſogar an dem ihm ſo angenehmen Getränke auf ihn warte: gleichwohl reiſſen ihn die ſich einſtellende Unzufriedenheit, von ſeinen Zechbrüdern abweſend ſeyn müſſen, und der unerſättliche Durſt nach ſtarken Getränke zur gewöhnlichen Zeit wieder in ſeine Saufgelache hin. Dabey ſieht er den Verluſt ſeiner Geſundheit, ſeines Vermögens, und vielleicht auch den Verluſt der Freude eines andern Lebens vor Augen, – einer Freude, die in ſeinen Augen gewiß nicht die geringſte ſeyn kann, weil ſie nach ſeinem eigenen Geſtändniß gröſſer und dauerhafter iſt, als der Kützel eines vollen Weinpokals in ſeinem Gaumen, oder das unnütze Geſchwätze einer immer nüchternen Geſellſchaft.

Dergleichen Unordnungen ergiebt er ſich nun ganz gewiß nicht aus Mangel der Betrachtung eines gröſſeren Gutes nachzujagen. So bald ſich aber der Gedanke, und mit ihm ein merklicher Grad von Mißvergnügen und Unruhe wider einſtellt, ſeines gewöhnliches Vergnügen beraubt ſeyn zu müſſen; ſo hat der Gedanke an ein gröſſeres und erhabenes Gut keine Gewalt mehr über ihn, – ſo reiſſet die gegenwärtige Unzufriedenheit den Willen gewaltſam zur gewohnten That hin. Sie ſchlägt immer weiter und ausgebreiteter ihre Wurzeln, und behält bey der nächſten Gelegenheit die Oberhand. Freilich gelobt alsdann, gerade in der Zeit, da er das Laſter vollbringt, der Laſterhafte ſich ſelbſt aufs gewiſſenhafteſte an, er wolle nie wieder dieſe laſterhafte Handlung begehen, das ſey das letztemal, daß er ſo ſehr und augenſcheinlich gegen ſeinen eigenen wahren Vortheil gehandelt habe. Das verſetzt ihn einmal auf das andre in den Zuſtand, wo er ſich ſelbſt ſagen muß.

— — — Video meliora, proboque *)
Deteriora ſequor.

OVID. METAMORPH. L. VII. 20. 21.

„Ich

*) Wir wollen dem Herrn Locke einen andern Poeten entgegenſetzen. Virgil läßt den Niſus Aeneid. IX, v. 184. mit weit mehrerm Grunde ſagen:

dine

„Ich ſehe, was für mich beſſer iſt; – ich billige es „auch; – und doch thue ich gerade das, was für „mich ſchlimmer iſt.

Eine Sentenz, die ſchon ſehr lange als wahr und ungezweifelt angenommen worden iſt, welche auch noch itzt die tägliche Erfahrung beſtättiget. Vielleicht iſt dieſe Erklärungsart die beſte; – wenigſtens wüſte ich keine andere.

Theophilus. Ich würde ungerecht und fühllos handeln, wenn ich dieſem Raiſonnement das Schöne, das Wohlgefaſte und auch in mancher Abſicht das Gründliche abſprechen wollte. Demohnerachtet werde ich meinen alten Grundſätzen, **daß der Wille dem gröſſeren Gute folget**, und **das gröſſere Uebel, das er empfindet, fliehe**, nicht untreu werden.

Wir haben auf die wahren Güter keine Achtſamkeit, weil unſre Gedanken öfters taub ſind.

Der Mangel unſrer Achtſamkeit auf die eigentlichen und wahren Güter iſt meiner Meinung nach daher zu leiten, daß bey allen den Gelegenheiten, wo unſre Sinne nicht würken, der gröſte Theil unſrer Gedanken gleichſam taub, das iſt, leer von Vorſtellungen und Empfindungen ſey, daß wir alsdann blos auf die Charaktere merken, wie es denen geht, die algebraiſche Berechnungen anſtellen, und dabey nicht bedenken, daß die geometriſchen Figuren und Wörter von Zeit zu Zeit eben ſo viel gelten, als die arithmetiſchen und algebraiſchen Charaktere. Man läßt

Erklärung der gefühlloſen (tauben) Gedanken.

dine hunc ardorem mentibus addunt, Euryale? an ſua cuique Deus ſit dira cupido?

„Flöſſen die Götter dieſen Trieb den Seelen ein? oder „ſind es nicht vielmehr die Begierden, die ein jeder ſei„ne Gottheit ſeyn läßt.„

Die Wahrheit des angezogenen Spruchs iſt alſo ſo ausgemacht eben nicht wie Locke glaubt. Leibniz widerlegt ihn auch in der Antwort ſattſam.

Anm. des Ueberſ.

läßt ſich oft in ein weitläuftiges Raiſonnement aus, das aus lauter Worten beſteht, ohne etwas dabey zu denken. Einer ſolchen Erkenntniß fehlt das Rührende, es gehört ein hoher Grad von lebendiger Kraft dazu, um durch ſie in Bewegung geſetzt zu werden. Das beſtätigen die Menſchen, die in Grunde ſehr oft an Gott, an die Tugend und an die Glückſeeligkeit denken, aber, wenn ſie davon reden, keine Begriffe damit verbinden. Nicht etwa deshalb, weil ſie keine dergleichen Ideen haben, denn ſie liegen tief in ihrer Seele, ſondern darum, weil es ihnen kein Ernſt iſt, ſie gehörig zu verfolgen, und zu analyſiren. Sie haben oft würklich Ideen eines abweſenden Guten oder Uebels; ſie ſind aber nur ſehr ſchwach und ſo iſts kein Wunder, wenn ſie durch dieſelbe nicht gerührt werden. Wenn wir alſo das Schlechtere vorziehen, ſo kommt es daher weil wir das Gute, das in ihm liegt, empfinden, das Böſe deſſelben, und das Gute auf der entgegengeſetzten Seite aber nicht fühlen. Entweder nehmen wir es auf ein bloſſes Gerathewohl an; oder wir ſagen es andern nach, oder folgern es höchſtens aus unſern vorhero darüber angeſtellten Raiſonnements, daß auf der beſſern Seite auch das gröſſeſte Gut, und auf der andern das gröſte Uebel anzutreffen ſey. Gehen wir nun dieſen Vermuthungen nicht weiter nach, verfolgen wir ſie nicht bis zum Ende, ſo arten unſre Gedanken und Raiſonnements in einen **Pſittacismus** aus, der der Seele mit nichts an die Hand gehet. Sind wir dann nicht auf unſrer Hut, und denken wir nicht mit Ernſt darauf, uns vor allem Nachtheile ſorgfältig zu bewahren, ſo verſchwindet auch das, was wir haben. Die ſchönſten Vorſchriften der Moral, und die bewährteſten Klugheitsregeln können nur in einer Seele Wurzeln ſchlagen, die ſie entweder ganz **unmittelbar**, oder, da dies nicht immer ſeyn kann, wenigſtens doch **mittelbar** empfindet, gegen das Gegentheil aber fühllos iſt.

Anweiſung den üblen Würkungen dieſer Gedanken abzuhelfen.

Cicero ſagt an einem Orte ſehr richtig. „Könnten „wir das Schöne in der Tugend mit unſern Augen ſehen, „wir würden ſie mit dem eifrigſten Enthuſiasmus lieben „und dem Laſter vorziehen.„ Da wir aber dies nicht zu thun im Stande ſind, und auch nichts anders kennen, wodurch wir uns eine anſchauende Erkenntniß verſchaffen könnten; ſo iſt es gar kein Wunder, wenn in dem Streit zwiſchen dem Fleiſch und dem Geiſt, dieſer ſo manchmal unterliegen muß, weil er die Vortheile der Tugend nicht empfindet.

Dieſer Streit beſtehet in den entgegengeſetzten Angriffen, welche (ſo zu reden) die verſchiedenen aus verworrenen und deutlichen Gedanken entſtehende Tendenzen der Seele auf einander machen. Wir empfinden die confuſen Ideen zum öftern ganz klar; die deutlichen Gedanken hingegen ſind gewöhnlicher Weiſe nur der Kraft nach klar. Sie könnten es freilich ſeyn, wenn wir es uns angelegen ſeyn lieſſen, auf den Sinn der Worte und der Charaktere Acht zu geben. Da wir aber oft aus Nachläſſigkeit, oft auch, weil die Zeit zu kurz iſt, dies vergeſſen, ſo ſetzen wir bloſſe leere Worte, oder doch nur ſehr ſchwache Bilder lebhaften Empfindungen entgegen. Ich habe einen Mann gekannt, der wichtige Aemter in der Kirche und im Staat verwaltete, der ſich, nachdem er viele Krankheiten ausgeſtanden hatte, entſchloß, ſich des Fleiſches zu enthalten. Er verſicherte mir indeſſen mehr als einmal, daß ihm der bloſſe Geruch des Fleiſches, das vor ſeiner Thüre vorbey getragen wurde, unausſtehlich wäre. Eine Schwachheit, die allerdings einem Menſchen zur Schande gereichet! die wir indeſſen unſrer Natur zu gut halten müſſen.

Demohnerachtet würde unſre Seele über alle ſchwächere Empfindungen und Begierden ganz gewiß den herrlichſten Sieg davon tragen, wenn ſie nur ihren Vortheil beſſer in Acht zu nehmen verſtünde.

Schon in der Erziehung ſollte der Anfang gemacht werden *). Da ſollte man die wahren Güter, und die wahren Uebel ſo ſinnlich machen, als man nur immer kann, und die Begriffe, die man damit verbindet, auf die Umſtände, in denen man ſich befindet, gehörig anwenden. Ein erwachſener Menſch, der eine ſo ſchätzbare Erziehung hat entbehren müſſen, fange je eher je lieber an, erleuchtete und vernünftige Vergnügungen denen entgegen zu ſetzen, die ihm die Sinne gewähren, und die, ſo verworren ſie auch ſeyn mögen, gewiß keinen geringen Eindruck auf das Herz machen. Selbſt die Gnade Gottes iſt ein ſolches Vergnügen, das den Menſchen erleuchtet. In dieſen guten Rührungen iſt es nun ſeine Pflicht, ſich auf die Zukunft ſelbſt Geſetze vorzuſchreiben, und ſie mit allem Ernſt auszuführen; daher auch alle Gelegenheiten zu meiden, die ihn auf die vorige Wege wieder zurückbringen könnten, allen Aufforderungen des Laſters auf einmal, und den Veranlaſſungen dazu nach und nach zu entſagen.

Eine unternommene Reiſe wird den Verliebten von ſeiner Krankheit heilen; die Einſamkeit uns von Geſellſchaften zurükbringen, die in unſerm Herzen eben nicht die beſten Neigungen erwecken. Franz **von Borgia**, der General der Jeſuiten, der hernach noch canoniſirt wurde, war eines herrlichen Lebens gewöhnt, und trank vielen Wein. So bald er ſich aber entſchloß, die Einſamkeit zu wählen, ſo gewöhnte er ſich auch nach und nach zur Mäßigkeit und zu einem ent-

*) Herr von Leibniz entwirft hier die erſten Grundlinien einer vernünftigen Erziehung, die, wenn ſie eher befolgt wären, der ganzen Menſchheit einen ungemein groſſen Nutzen gewährt haben würden. Zu ſeiner Zeit aber dachte er nur allein daran. Hätte er unſere Zeiten erlebt und die vortreflichen Erziehungsanſtalten, die Europa einem Baſedow, und Ulyſſes von Salis und Bahrdt zu verdanken hat, erblickt; wie groß würde denn ſeine Freude geweſen ſeyn, auch in dieſen Gärten Pflanzen wachſen zu ſehen, dazu er den Saamen geſchaffen hatte! — —

Anm. des Ueberſ.

enthaltſamen Leben, er ließ in den Pokal, den er auszuleeren pflegte, jeden Tag einen Tropfen Wachs fallen.

Sind die ſinnlichen Vergnügungen, die man wählet, gefährlich, ſo wähle man ein anderes ſinnliches aber unſchuldiges Vergnügen. Man eile aufs Land. Man treibe den Gartenbau. Man ſammle Naturalien und Werke der Kunſt. Man ſtelle Verſuche an; – ſpüre wichtigen Wahrheiten nach. Man mache ſich ſelbſt etwas zur Arbeit, und halte heilig darüber, daß man das thue, was man ſich als Geſchäfte aufgelegt hat. Man gehe in anmuthige muntre Geſellſchaften, oder, wenn man keine nach ſeinem Geſchmack finden ſollte, ſo leſe man gut und munter geſchriebene Bücher. Man halte überhaupt die gute und heilſame Bewegungen, in die man verſetzt worden iſt, für eine Stimme Gottes, und gehorche ihr deſto williger.

Da man nun von den Begriffen der wahren Güter, und dem wahren Uebel nicht immer die Analyſe bis auf die Vorſtellung des Vergnügens und des Schmerzens, die in ihnen liegt, fortſetzen kann, um von denſelben nunmehro gerührt zu werden; ſo iſt es nöthig, ſich ein vor allemal das Geſetz zu machen: **daß man ſich nemlich ins künftige bloß nach den einmal deutlich begriffenen Schlüſſen der geſunden Vernunft, welche aber in der Folge durch die Menge der von allem ſinnlichen Reiz entblößten Gedanken verdunkelt worden ſind, richten wolle, um dadurch zu der ſchweren Herrſchaft ſo wohl über die Leidenſchaften, als auch über die unmerkliche Neigungen, und die ſo tief eingepflanzte Unruhe zu gelangen, und ſich überhaupt gewöhne, jederzeit der Vernunft gehorſam zu ſeyn, die der Tugend eben deshalb eine gröſſere Anmuth giebt, weil ſie ſolche immer höher zum Natürlichen erhebt.**

Doch, es iſt hier meine Sache nicht, moraliſche Vorſchriften, oder geiſtliche Rathſchläge zur glücklicheren Ausübung der Tugend zu ertheilen. Es iſt hinlänglich,

das Weſen und die Kräfte unſrer Seele zu betrachten, um daraus ſowohl die Irrthümer, denen wir ſo vielfältig ausgeſetzt ſind, als auch die Methode kennen zu lernen, wie wir ihnen am beſten abhelfen können.

Philalethes §. 36. Die Unruhe, die uns gegenwärtig ängſtiget, würket allein auf den Willen, und beſtimmet ihn natürlicherweiſe in Anſehung der Glückſeeligkeit, auf welche wir alle bey unſern Handlungen unſre Abſicht haben. Da nun ein jeder glaubt, und es auch fühlet und empfindet, daß Schmerz und Unzufriedenheit mit der Glückſeeligkeit nicht beſtehen können, da ſie uns den Geſchmack auch an den ſonſt guten Dingen rauben, die wir würklich beſitzen; ſo kann auch ein kleiner Schmerz alles Vergnügen, das wir ſonſt in demſelben finden, gar leicht verderben. Daher wird auch das, was von Natur die Wahl unſers Willens zur nächſten Handlung beſtimmt, allezeit in der Entfernung des Schmerzens beſtehen, ſo lange noch irgend ein Schmerz übrig bleibt. Dieſe Entfernung iſt der erſte Schritt zur Glückſeeligkeit.

Die Unruhe, die den Menſchen in Würkſamkeit ſetzt, iſt eigentlich kein Mißvergnügen. Sie beſtehet in einer Menge von Perceptionen, die wir gar nicht gewahr werden.

Theophilus. Wenn Sie Ihre Unruhe (Uneaſineſs) für ein wahres Mißvergnügen halten, ſo kann ich Ihnen, das Wort in dieſem Sinne genommen, unmöglich zugeben, daß ſie der einzige Antrieb ſey. Es ſind vielmehr kleine unbemerkbare Vorſtellungen, die man unmerkliche Schmerzen nennen könnte, wenn nur nicht mit dem Begrif des Schmerzens die Apperception vergeſellſchaftet wäre. Dieſe kleine Perceptionen ſuchen ſich von eben ſo geringen Hinderniſſen loß zu machen, woran auch unſre Natur, ohne daß wir daran denken, arbeitet. Hierinnen beſtehet auch eigentlich dieſe Unruhe, die wir fühlen, ohne ſie zu kennen, die uns in dem Tumult der Leidenſchaften ſowohl, als bey ruhiger Stille der Seelen in Würkſamkeit ſetzt; denn, da unſre Natur unaufhörlich bemüht iſt, ihren Zuſtand immer angenehmer und vollkommener zu machen, ſo handeln und bewe-

bewegen wir uns auch beſtändig. Dieſe Unruhe beſtimmt uns öfters ohne alle vorher angeſtellte Berathſchlagung in ſolchen Fällen zu handeln, die uns die gleichgültigſten zu ſeyn ſcheinen, – ob wir gleich eigentlich niemals vollkommen ungewiß, und in zwey verſchiedenen Fällen getheilt ſeyn können.

Wäre nun dieſer **Urſtoff von Schmerz**, (daß ich mich ſo ausdrücke), der, wenn er zu ſchleunig und ſtark wächſet, manchmal in würklichen Schmerz oder Mißvergnügen übergehet, ein wahrer Schmerz; ſo würden wir eben dadurch, daß wir das Gute mit ſo groſſer Sehnſucht wünſchen, und mit ſo heiſſem Eifer aufſuchen, beſtändig elend ſeyn. So findet ſich aber gerade das Gegentheil. Die heranwachſende und ſich häufende Menge der unaufhörlich und gewaltſam zu ihrer Zufriedenheit eilenden Triebe der Natur wird eben dadurch, daß ſie zum Guten hineilet, und ſich über den Abdruck deſſelben ergötzet, oder wenigſtens den Schmerz vermindert, ein beträchtliches Vergnügen, das in manchen Fällen mehr ergötzt, als der Genuß des Guten ſelbſt.

Die Glückſeeligkeit der Geſchöpfe beſteht in keinem vollkommnen Beſitz, ſondern in einem Fortgang von einem Gute zum andern.

Ich bin alſo ſo weit entfernt, dieſe Unruhe für etwas anzuſehen, was mit der Glückſeeligkeit nicht beſtehen könnte, daß ich vielmehr der feſten Meinung bin, daß ſie mit derſelben weſentlich verbunden ſey. **Die Glückſeeligkeit der Geſchöpfe beſtehet ja nicht in einem vollkommnen Beſitz der gewünſchten Sache;** – der würde ſie ganz unempfindlich und fühlloß machen, – ſondern in **einem beſtändigen und ununterbrochenen Fortgang zu gröſſeren *) Gütern, dem** ein

*) Dies iſt eine ſchöne Erklärung von der höchſten Glückſeligkeit endlicher Geſchöpfe, ſo wie das Gegentheil von derſelben die gröſte Unglückſeligkeit iſt. Der Streit, der ſowohl unter alten, als neuen Philoſophen darüber geführt iſt, hat durch dieſe Erklärung mit einmal ein Ende. Das artigſte und vielleicht auch das vernünftigſte davon erzehlt Cicero in ſei-

ein gewiſſes Verlangen, oder wenigſtens eine beſtändige Unruhe zur Seite gehen muß. Das iſt nun keine Unruhe, die uns zur Laſt wird, ſondern die ſich, (wie ich es kurz vorher erklärt habe), auf dieſen Urſtoff oder auf dieſen unbemerklichen Anfang eines Schmerzens einſchränkt. Dieſer wird dann ein ſtarker und mächtigwürkender Antrieb für unſern Willen; gerade ſo wie der Appetit bey einem geſunden Menſchen, wenn er ihn nicht zu einem merklich hohen Grad der Ungedult treibt, und ihm durch eine gar zu feſte Anhänglichkeit an den Gedanken, daß er Hunger habe, und daß ihn etwas fehlet, zuletzt das äuſſerſte Mißvergnügen verurſacht.

Dieſe ſchwache und ſtarke Begierden nannten die Scholaſtiker motus primo primos. Sie ſind die erſten Schritte, die uns die Natur nicht ſowohl zu unſrer Glückſeeligkeit, als zu unſrer Freude führt. Wir haben dabey freilich nur das Gegenwärtige vor Augen, obgleich Vernunft und Erfahrung genugſame Anleitung geben, wie wir dieſe Begierden ordnen, und dergeſtalt mäßigen können, daß ſie uns endlich zu unſerm wahren Glück hinführen.

Ich habe hievon bereits im **erſten** Buch, im **zweiten Hauptſtück**, §. 3. geredet. Dieſe Begierden haben mit der Richtung eines Steines ſehr groſſe Aehnlichkeit. Ein Stein geht zwar einen geraden, aber nicht immer den beſten Weg nach dem Centrum der Erde zu, weil er nicht vorausſehen kann, daß er an Felſen anſtoſſen und zerſchellen wird; da er hingegen ſeinem Zweck weit näher kommen würde, wenn er Verſtand hätte, und einen andern Weg nehmen könnte. Nicht anders verſinken auch wir in einen Ab-

ſeinem Buche de finibus bonorum & malorum, wo er die alten Philoſophen die Muſterung ſpazieren läßt; der academiſchen Sekte aber übrigens getreu verbleibt. Auguſtin in ſeinem Buche *de ciuitate dei.* Lib. XIX. cap. 1. ſagt, daß die alten zweihundert und acht und achtzig Meinungen über das höchſte Gut gehabt hätten, oder doch wenigſtens hätten haben können.

Anm. des Ueberſ.

Abgrund von Elend und Noth, wenn wir einem gegenwärtigen Vergnügen gerade zu in die Arme rennen; Die Vernunft befiehlt alſo, daß wir uns vor einer jeden Handlung die wir thun, die weit gröſſeren Güter oder Uebel jenes Lebens gleichſam abkopiren, uns zu einer entſchloſſenen Art zu denken gewöhnen, aber uns in der Folge getreu und ſtrenge nach dem richten, was wir als das Beſte erkannt haben, ſelbſt zu der Zeit, wenn die ſinnlichen Gründe unſrer Schlüſſe dem Verſtande nicht mehr gegenwärtig ſind, und nur noch in ſehr ſchwachen Abdrücken, oder wohl gar in ſolchen tauben und fühlloſen Gedanken beſtehen, welche uns zwar zu Zeichen und zu Worten, aber zu keiner wirklichen Erklärung derſelben führen. Folglich kann man zwey Hauptregeln geben. **Man überdenke eine Sache gehörig, und, man erinnere ſich derſelben ſorgfältig.** Die **erſte** dient dazu, daß wir uns Geſetze machen, die **andere**, daß wir dieſen Geſetzen auch alsdann folgen, wenn wir an die Urſache ihrer Entſtehung nicht mehr denken. Indeſſen wird es ſeinen Nutzen haben, an dieſelbe ſo oft zu denken, als es uns möglich iſt, um dadurch unſrer Seele eine auf Vernunft gegründete Freude, und ein mit Ueberlegung verbundenes Vergnügen zu verſchaffen.

Philalethes. §. 37. Eine ſolche Behutſamkeit und Vorſicht iſt allerdings von der äuſſerſten Nothwendigkeit, weil die Idee eines abweſenden Gutes die Empfindung der Unruhe oder des Mißvergnügens, das uns jetzt ängſtigt, nicht eher überwältigen und beſiegen kann, als bis dieſes Gut ein Verlangen in uns rege machet. Wie viele Menſchen giebt es, die von den Freuden jenes Lebens, die man ihnen mit den natürlichſten Farben abgezeichnet hat, die lebhafteſten und ſo ſtarke Vorſtellungen erhalten, daß ſie nicht nur die Möglichkeit ſondern auch die Wahrſcheinlichkeit derſelben zugeben, die ſich aber demohnerachtet mit der Glückſeeligkeit des gegenwärtigen Lebens vollkommen beruhigen? Solchergeſtalt wechſelt in Beſtimmung ihres Willens die eine herrſchende Unzufriedenheit ihrer Begierden, die

nach den Ergötzungen dieſes lebens ganz ausgelaſſen ſind, immer mit der andern ab. Sie ſetzen in dieſer ganzen Zeit keinen Schritt weiter fort, und werden nicht im geringſten zu den Gütern eines andern lebens getrieben, ſo groß und vortreflich ſie ſich ſolche auch nur immer vorſtellen mögen.

Urſachen, warum man die Güter eines andern Lebens mit ſo vieler Gleichgültigkeit, oft auch mit ſo groſſem Leichtſinn betrachtet.

Theophilus. Dieſe Verachtung der Güter, die uns jenes leben aufbehält, kommt zum Theil aus dem tief eingewurzelten Unglauben, der, man mag ſagen, was man will, alle Ueberzeugung von dem würklichen Daſeyn derſelben verhindert. Dergleichen Menſchen rauſchen bey den Beweiſen für die Unſterblichkeit der Seele mit auſſerordentlicher Fahrläßigkeit vorüber; ſie vergeſſen es, daß dieſe lehre nicht nur der Gerechtigkeit Gottes ſehr angemeſſen, ſondern auch die Grundſtütze der ganzen Religion, und daß es alſo von der äuſſerſten Nothwendigkeit ſey, entweder von ihrer Wahrheit überzeugt zu ſeyn, oder ſie zu läugnen.

Es giebt viele Menſchen, die an der Möglichkeit eines zukünftigen lebens, wie es uns die Religion, und die geſunde Vernunft beſchreiben, zweifeln; noch mehrere die die Wahrſcheinlichkeit deſſelben nicht einſehn; – und der gröſte Theil kann die Gewißheit ſeines Daſeyns nicht begreifen.

Pſittaciſmus – leere Worte, – fleiſchliche Bilder, – grobe mahometaniſche Einbildungen, denen ſo gar die Wahrſcheinlichkeit fehlt, das iſt ihr Glaube, und das ſind ihre Begriffe von den Freuden deſſelben.

Von den Fürſten der Aſſaſſinen

Möchten ſie doch nur ſo viel Empfindung und Gefühl für dieſelbe haben, als nach der Erzählung die Soldaten des Fürſten der Aſſaſſinen, des Herrn von dem Gebürge hatten! *) Man trug dieſe Soldaten, wenn ſie ganz feſte

*) Das Wort Aſſaßin kömmt aus der Levante von einem Prinzen der Arſacider oder Aſſaßiner her, man nennte ihn Al- vadin

feſte ſchliefen, an einen ſehr angenehmen Ort hin, wo ſie ſich einbildeten, in Mahomeds Paradies zu ſeyn, und von den

vadin oder den Alten des Gebürges. Er wohnte zwiſchen Antiochia und Damaskus auf einem Schloſſe, wo er ſehr viele junge Leute in allen Arten von Wollüſten erzog. Die Lebensart dieſer Leute beſchreibt Iacobus de Vitriaco in hiſtor. hieroſol. cap. XIV. alſo: „In prouincia Phoenicis, „circa fines ciuitatis Anteradenſis, quae hodie vulgariter ap„pellatur Tortoſa, quidam populus ſcopulis & montibus „vndique circumcluſus inhabitat, habens caſtella decem for„tiſſima & propter viarum anguſtias & rupes inacceſſibiles „inexpugnabilia. — — Horum hominum qui Aſſaſſini „nuncupantur, quadraginta millium numerum excedere di„citur multitudo. Praeficiunt autem ſibi capitaneum non „ſucceſſione hereditaria, ſed meritorum praerogatiua, quem „ipſi veterem ſeu ſenem (pontifex autem in citat. Text. do„minum) appellant. Primarium eorum religionis caput „erat.„ Omnem indifferentes obedientiam ſuperiori ſuo exhibitam ſibi eſſe vitae aeternae meritoriam. Vnde tanto ſubiectionis & obedientiae vinculo magiſtro ſuo, quem ſenem nominant, adſtringuntur, vt nil ita periculoſum & aud difficile, quod ad mandatum domini ſui hilari animo & ardenti voluntate amplecti & perficere vereantur. Alebat hic pueros eosque bene ante inſtructos, ad varias prouincias mittebat cum cultellis, & potentes homines tam ex Chriſtianis quam ex Saracenis, vel quia ex aliqua cauſſa habebat odio, vel ad preces amicorum ſuorum, ſeu etiam propter immenſae pecuniae pretium ſibi datum mandabat occidi. Es mißglückte dieſen Aſſaßinern auch ſelten; ſo daß die Könige ſich angelegen ſeyn lieſſen, die Gewogenheit des Alten zu beſitzen. Uebrigens waren ſie der mahometaniſchen Religion zugethan. Es waren aber nicht allein Saracenen die ſich ihrer Hülfe bedienten; ſondern auch die Chriſten gebrauchten ſie gar fleißig; ſo daß der Pabſt Innocentius der vierte im Jahr 1245 auf dem damals zu haltenden Concilium ſich öffentlich dagegen auflegte. Die Macht dieſes Alten der Gebürge gieng ſo weit daß er ſogar im Jahr 1236 ſich erfrechte einige von ſeinen Leuten nach Frankreich zu ſchicken die den König Ludwig den Heiligen umbringen ſollten, weil er gehört hatte, daß der König nach Jeruſalem kommen wollte. Da ſich aber nachher dies Gerücht falſch befand: ſo gab er dem König ſelbſt Nachricht von ſeinen Nachſtellungen. Dieſe Abgeordnete wurden auch in Frankreich entdeckt, nicht aber geſtraft, ſondern wohl behalten und reichlich beſchenkt

den Engeln oder andern Heiligen eine ganz anſchauende Erkenntniß deſſen zu erhalten, was ſie nach dem Wunſch ihres Fürſten glauben ſollten. Als ſie nun abermals eingeſchlafen waren, wurden ſie wieder dahin gebracht, wo ſie vorher geweſen waren. Das feuerte ſie an, alles für ihrem Fürſten zu unternehmen, ſogar den ihrem Fürſten aufſäſſigen andern Fürſten das Leben zu rauben. Ich glaube aber doch, daß man dem Herrn vom Gebürge Unrecht gethan hat, weil man eben nicht ſonderlich viel groſſe Herren anführet, die er ermordet habe, man müſte ſich dann auf den Brief beziehn, den er nach der Meinung der engliſchen Geſchichtſchreiber geſchrieben haben ſoll, in dem er den König Richard I. von einem gegen einen gewiſſen Grafen oder Fürſten von Paläſtina verübten Meuchelmord ganz freyſpricht, und geſteht, daß er ihn aus Rache wegen einer von ihm erlittenen Beleidigung habe tödten laſſen. Dem ſey nun, wie ihm wolle, vielleicht hat dieſer Prinz aus Enthuſiasmus für ſeine Religion auch ſeinen Leuten eine angenehme und entzückende Idee vom Paradies machen, ohne daß er ſie hat bereden wollen, ſie wären im Paradies ſelbſt. Hätte er aber dieſe Abſicht würklich gehabt, ſo wäre es kein Wunder, daß ein frommer Betrug mehr gewürkt habe, als die zurückgehaltene Wahrheit.

Tugend und Wahrheit haben Reitz und innre Liebenswürdigkeit genug.

Nichts würde mächtiger würken, und die Herzen der Menſchen unwiderſtehlicher an ſich reiſſen, als die Wahrheit; wenn man nur darauf dächte, ſie genauer kennen zu lernen, und

ſchenkt wieder nach Hauſe geſchickt. Ja der König von Frankreich bat ſich nachher ſogar die Freundſchaft dieſes Alten aus, worüber ſich aber der Pabſt höchlich betrübte. Als er ſich aber beinahe in ganz Europa furchtbar gemacht hatte, ſo kamen die Tartarn, und machten dem Unweſen ein Ende. Nachher ſind ähnliche Leute in Italien zum Vorſchein gekommen, und die ſich auch noch allda recht gut nähren, vielleicht auch in andern Ländern nicht eben ſo mühſam zu ſuchen ſind, die ihren Namen den Aſſaßinern zu danken haben, da ſie gleiches Handwerk mit dieſen treiben.

Anm. des Ueberſ.

und ſie den Eingang in das Herz nicht verſchlöſſe. Wie viel vermögen nicht Geiz und Ehrſucht über die Gemüther derer, die ſich von dieſen zwey Laſtern einmal haben Feſſeln anlegen, und in eine Lebensart verwickeln laſſen, die im Grunde wenig ſinnliche und gegenwärtige Güter verſpricht! Sollten wir der Tugend nicht einen weit gröſſeren Einfluß auf die Gemüther der Menſchen verſprechen können, wenn ſie nur erſt allgemeiner und zur Mode gemacht würde? Junge Leute würde man bald gewöhnen, in ihrer ſtrengen Ausübung Vergnügen und Freude zu finden; und erwachſenen Menſchen würde ſie nach und nach eine Fertigkeit werden. Sie würden ein eben ſo groſſes Mißvergnügen empfinden, wenn man ſie von der Befolgung des Rechts und Ordnung zurückhalten wollte, als der Trunkenbold fühlt, wenn man ihn abhält, ins Trinkhaus zu gehen. Dieſe Betrachtungen über die Möglichkeit und über die Methode, uns von unſern Schwachheiten zu heilen, habe ich mit gutem Bedacht angeſtellet, damit uns die Auseinanderſetzung unſrer Fehler und Unvollkommenheiten nicht abſchrecken möge, dem wahren Guten nachzuſpüren.

Philalethes. §. 39. Es kommt alles darauf an, daß man eine Sehnſucht nach wahren Gütern erregt. Dies iſt das Vornehmſte, denn der Wille bewerkſtelligt ſehr ſelten eine freywillige Handlung, ohne zugleich von einigem Verlangen begleitet zu werden. Daher kommt es auch, daß man den Willen und das Verlangen mit einander vermiſcht.

Indeſſen müſſen wir uns nur nicht einbilden, daß die Unzufriedenheit, die bey den mehreſten Leidenſchaften als etwas weſentliches Statt findet, wenigſtens ſie immer begleitet hier ausgeſchloſſen ſey. Der Haß, die Furcht, der Zorn, der Neid, die Scham haben auch ihre Unzufriedenheit, und vermittelſt derſelben ihren Einfluß auf den Willen. Keine von dieſen Leidenſchaften findet ſich im gemeinen Leben allein ein: keine iſt meiner Meinung nach ohne einem damit unzertrennlich verknüpftem Verlangen da. Denn wo Un-

zu-

zufriedenheit iſt, da iſt auch Verlangen. Da nun die gegenwärtige in ſo enge Grenzen eingeſchloſſene Zeit, gewiß nicht unſre ganze Ewigkeit ſeyn kann; ſo ſchauen wir, was wir auch hier für Ergötzlichkeiten genieſſen mögen, über das Gegenwärtige hinaus; das Verlangen begleitet dieſe unſre Hinüberſicht, und zieht den Willen ſtets nach ſich. Daher unterhält auch ſelbſt bey der Freude, das Verlangen, dies Vergnügen beſtändig zu genieſſen und die Furcht, es wieder zu verlieren, die Handlung, von der das gegenwärtige Vergnügen abhängt. So oft alſo eine gröſſere Unzufriedenheit, als die vorige, in dem Gemüthe Platz nimmt, ſo oft wird auch dadurch der Wille gleichſam zu einer neuen Unternehmung beſtimmt, und die gegenwärtige Ergötzung nicht mehr geachtet.

Bey dem Wollen ſind allemal mehrere Perceptionen in Würkſamkeit.

Theophilus. Zu einem vollkommnen Wollen gehören allemal viele Perceptionen und Neigungen zugleich, aus deren gegenſeitiger Würkung daſſelbe zuletzt entſtehet. Es giebt Perceptionen, welche, einzeln betrachtet, unbemerklich ſind, aus deren Zuſammenhäufung aber eine Unruhe entſtehet, die uns, ohne daß wir den Grund davon einſehen, in Bewegung ſetzt. Es giebt Vorſtellungen die zuſammen vergeſellſchaftet uns auf ein gewiſſes Objekt hinlenken, oder davon entfernen; in dieſem Fall iſt das Verlangen oder die Furcht gleichfals mit einer Unruhe verbunden, die ſich aber nicht immer bis zum Vergnügen erhebt. Es giebt endlich Antriebe, mit welchen Vergnügen und Schmerz würklich gepaart gehen. Alle dieſe Perceptionen ſind nun entweder neue Senſationen oder von einer gehabten Senſation übrig gebliebene Einbildungen; mit der Erinnerung verbunden oder nicht, welche die Eindrücke, die die Bilder in den gehabten Senſationen gemacht hatten, und dadurch, je nach dem die Einbildungskraft lebhaft und feurig iſt, auch die ehemals gehabten Antriebe erneuert. Aus dieſen Trieben entſteht endlich ein überwiegend ſtarker Trieb, der den Willen ausmacht.

Das Reſultat derſelben iſt der Wille.

Da nun das Verlangen und die Tendenz, deren wir uns bewußt ſind, öfters ein, obſchon nicht vollſtändiges Wollen genannt werden, ſie mögen nun das Uebergewicht haben und uns beſtimmen, oder nicht; ſo kann man daraus folgern, daß ohne Verlangen und ohne Abſcheu, (denn dies iſt der beſte Name, den man dem Gegentheil von dem Verlangen geben kann), niemals ein Wollen Statt finden werde. Nicht bloß in den unangenehmen Leidenſchaften, als in dem Haß, der Furcht, dem Zorn, dem Neide, in der Scham, findet ſich eine ſolche Unruhe; auch in den entgegenſtehenden angenehmen, in der Liebe, in der Hofnung, bey der Gnade, und in der Ehre, iſt ſie anzutreffen. Man kann im allgemeinen behaupten: wo Verlangen iſt, da iſt auch Unruhe; aber nicht immer umgekehrt. Denn wir ſind öfters ſehr unruhig, ohne zu wiſſen, was wir haben wollen, und dann iſt das Verlangen nicht vollſtändig.

Ohne Verlangen und Abſcheu läßt ſich kein Wollen gedenken.

Philalethes. §. 40. Gewöhnlicherweiſe beſtimmt diejenige Unruhe, die uns unter allen denen, von denen wir uns loßmachen zu können hoffen, am meiſten ängſtiget, den Willen zu einer Handlung.

Nicht immer hat die Unruhe, die uns am meiſten zuſetzt, in dem Willen das Uebergewicht.

Theophilus. Da das Reſultat, das aus dem Abwägen der vielfältigen Vorſtellungen und dem Beurtheilen derſelben entſtehet, eigentlich den endlichen Entſchluß bewürkt; ſo halte ich es für möglich, daß die am meiſten quälende Unruhe nicht das Uebergewicht habe. Denn, wenn ſie auch eine jede der entgegenſtehenden Tendenzen einzeln genommen überwäge, ſo müſten doch die anderen gemeinſchaftlich ſie überſteigen. Die Seele kann ſogar bald dieſen, bald jenen den Vorzug geben, ſo wie man in einer Geſellſchaft durch die Mehrheit der Stimmen einer gewiſſen Parthey den Vorzug läßt. Nur muß ſie alsdann ſchon in der Entfernung dafür ſorgen, weil ſie zu der Zeit, da der Streit wirklich vorgeht, zu dergleichen Kunſtgriffen nicht

mehr

mehr Zuflucht nehmen kann. Alles legt ſich alsdann gleichſam auf die Wagſchaale, und trägt bey, ihr, ſo wie in der Mechanick, einen Ausſchlag zu geben, den ſie nicht zu verhindern im Stande iſt, wenn ſie nicht eilfertig genug eine Diverſion zu veranſtalten vermag.

Fertur equis auriga nec audit currus habenas.

Philalethes. §. 41. Frägt man weiter, was denn nun eigentlich das Verlangen in uns erzeuge, ſo antworte ich, die Glückſeeligkeit und weiter nichts. Glückſeeligkeit und Elend ſind Namen von zwo ganz entgegengeſetzten Dingen, deren äuſſerſte Grenzen wir nicht kennen. **Sie ſind das, was kein Auge geſehen, kein Ohr gehöret hat, und in keines Menſchen Herz kommen iſt, es zu begreifen.** Jedoch bekommen wir von ihnen ſtufenweiſe einige ungemein lebhafte Eindrücke, die durch verſchiedene Beiſpiele der Ergötzung und der Freude auf der einen, und der Quaal und der Betrübniß auf der andern Seite in uns gemacht werden. Der Kürze wegen, will ich dieſes alles unter dem Namen des Vergnügens und des Schmerzens zuſammen begreifen, indem es ein Vergnügen und einen Schmerz der Seele ſowohl als des Leibes giebt. Oder, um genauer zu reden, beide das Vergnügen und der Schmerz liegen eigentlich in der Seele, ob ſie gleich theils in derſelben von gewiſſen Gedanken, theils im Leibe von gewiſſen Modifikationen der Bewegung ihren Urſprung nehmen.

§. 42. Die **Glückſeeligkeit**, wenn man ſie in ihrem ganzen Umfang nimmt, beſtehet alſo in dem gröſſeſten Vergnügen, deſſen wir fähig ſind, und das Elend, in dem gröſſeſten Schmerz, den wir erdulden können. Der geringſte Grad von dem, was **Glückſeeligkeit** genannt werden kann, iſt ſo viel Befreiung von allem Schmerze, und ſo viel wirkliches Vergnügen, daß keiner ohne ſo viel zu haben, vergnügt ſeyn kann.

Dasjenige, was geſchickt iſt, Vergnügen in uns zu erwecken, nennen wir **gut**, dasjenige hingegen, was einen

Schmerz

Schmerz in uns erwecken kann, nennen wir böſe. Dem=ohnerachtet trägt es ſich ſehr oft zu, daß wir es nicht ſo nennen, wenn eins oder das andere dieſer Güter und dieſer Uebel mit einem gröſſeren von ſeiner Art in Vergleichung kommt.

Theophilus. Ich weiß nicht, ob ſich ein Vergnügen in dem **allerhöchſten Grade als möglich** *) gedenken=

*) Aus dem Begriffe eines endlichen Geiſtes folgt unwiderſprechlich, daß er in allen Umſtänden ſowohl etwas gutes als auch böſes an ſich haben müſſe. Es ſtimmt auch dieſes mit dem Redegebrauch vollkommen überein, indem wir einen Menſchen glückſeelig nennen, der im ganzen betrachtet, mehr glückſeelig als unglückſeelig iſt. Nun haben wir geſehen, daß das höchſte Gut in dem Fortgang zu gröſſeren Vollkommenheiten beſtehe. Da nun auch dieſer Begrif zugleich die Idee der Glückſeeligkeit unter ſich begreift, und allezeit mit dieſen verbunden iſt: ſo iſt klar, daß wir uns verſchiedene Grade der Glückſeeligkeit gedenken können, die, wie Leibniz ſagt, ins unendliche, und bis in alle Ewigkeit, ohne jemals die höchſte Stufe zu erreichen fortgehen. Was ich von der Glückſeeligkeit geſagt habe, das paßt auch auf die Unglückſeeligkeit. Es iſt nemlich vor ſich betrachtet möglich, daß ein endlicher Geiſt ſtufenweis zur Unglückſeeligkeit herunter ſteigen kann, ohne jemals die unterſte zu erreichen. Weil aber die menſchliche Seele ein endliches Ding iſt: ſo iſt es auch gar wohl möglich, daß eine Veränderung in ihr, ſowohl, was die glückſeelige, als unglückſeelige betrift, vorgehen könne, folglich eine unglückſeelige glückſeelig, und eine glückſeelige unglückſeelig werden könne. Es iſt alſo wenigſtens nach der Philoſophie (in deren Schranken ich mich anitzt halte) an ſich betrachtet möglich, daß auch die Verdammten wiederum glückſeelig, und alſo die Höllenqual, welches nun beinahe ausgemacht iſt, ein Ende nehmen werde, obgleich Herr von Leibniz das leztere nicht zugeben will, wenn er mit Drexeln, Malebranche, und faſt allen Theologen aller dreien chriſtlichen Kirchen, davor hält, „daß der „Sünder müſſe in Ewigkeit geſtraft werden, weil er beſtändig bis in Ewigkeit ſündiget.„ Leibnitzen war es aber damit gewiß kein Ernſt. Denn die bloſſe Möglichkeit zu ſündigen macht es nicht aus, und die bedingte Nothwendigkeit, die bewieſen werden ſollte, erwehnen die angeführten Schriftſteller gar nicht, daß alſo ein ſo ſcharfſinniger Mann, wie

denken läßt: es ſcheint mir viel wahrſcheinlicher, daß, da wir nicht wiſſen, bis auf welche Höhe unſre Organiſation und unſre Erkenntniß die ganze Ewigkeit, der wir entgegen eilen, hindurch ſteigen könne, das Vergnügen bis ins Unendliche wachſen und zunehmen werde.

Die Glückſeeligkeit beſteht in einem dauerhaften Vergnügen, und das Vergnügen kann bis ins Unendliche fortgehen.

Ich würde alſo lieber die **Glückſeeligkeit** durch ein dauerhaftes und beſtändiges Vergnügen erklären, welches ſich ohne einem ununterbrochenen Fortgang zu neuen Vergnügungen nicht gedenken läßt. Man nehme zwey Menſchen, von denen der eine durch weit gröſſere Vergnügen, und überdem auch weit geſchwinder eilet, als der andere. Beide ſind in ihrer Art glücklich, obgleich ihre Glückſeeligkeit ſehr ungleich ſeyn wird.

Die Glückſeeligkeit, wenn wir verblümt reden wollen, iſt ein Weg der durch Vergnügen hindurch führet; das Vergnügen im Gegentheil iſt nur ein Schritt zur Glückſeeligkeit. Freilich der kürzeſte, aber nicht allemal der ſicherſte. Man kann den rechten Weg oft verfehlen, wenn man den kürzeſten gehen will, ſo wie der Stein, wenn er ſich gerade bewegt, Hinderniſſe antreffen kann, warum er das Centrum der Erde nicht ſogleich erreichet.

Vernunft und Wille führen zur Glückſeeligkeit, Empfindung und Begierden zum Vergnügen.

Hieraus erhellet, daß uns Vernunft und Wille zur Glückſeeligkeit, Empfindung und Begierden aber lediglich zum Vergnügen hinführen können.

Ob

wie Leibniz war, einen ſolchen Fehler im Schluſſe hätte überſehen ſollen, iſt unglaublich. Der berühmte Apologiſte des Sokrates, kommt auch hiermit vollkommen überein, wenn er ohngefähr ſo ſagt. „Leibniz bewies nur Leu„ten die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die ſchon lange davon „aus der Bibel überzeugt waren. Ueberdem wollte er ſei„ner Philoſophie in aller Menſchen Herzen Eingang ver„ſchaffen, und dies konnte er am beſten bewerkſtelligen, wenn „er ſie allen Religionsſyſtemen anpaßte.„ S. Eberhards Apologie des Sokrates.

Anm. des Ueberſ.

Ob nun gleich das Vergnügen, ſo wie das Licht und die Farbe, keiner Namenerklärung fähig iſt, ſo kann man doch, wie von dieſen, eine Sacherklärung geben. Ich halte alſo das Vergnügen für nichts anders, als für eine Empfindung der Vollkommenheit, und den Schmerz für eine Empfindung der Unvollkommenheit, wenn ſie nemlich ſo merklich iſt, daß man ſich ihrer bewußt ſeyn kann. Jene kleine unmerkliche Perceptionen von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die man den Urſtoff, oder die erſten Elemente von Vergnügen und Schmerz nennen kann, erzeugen Neigungen und Triebe, aber gewiß keine Leidenſchaften.

Es giebt unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht bewußt ſind; – es giebt andre, die wir fühlen, deren Exiſtenz und Obiekt wir kennen, deren Entſtehung wir aber nicht wiſſen: – das ſind die verworrenen Neigungen, die wir dem Körper zuſchreiben, ob ihnen gleich in der Seele allemal etwas entſpricht; es giebt endlich deutliche Neigungen, die uns die Vernunft einflößet, deren Stärke und Entſtehung wir fühlen. Vergnügungen von der Art, die in Erkenntniß, und in harmoniſcher Ordnung beſtehn, ſind die ſchätzbarſten.

Man kann überhaupt ganz füglich behaupten, daß alle dieſe Neigungen, Leidenſchaften, Vergnügen, und Schmerzen ein Geſchäfte des Geiſtes oder der Seele ſind. Ich würde ſogar im ſtrengſten methaphyſiſchen Sinn ſagen, daß ſie ihren Urſprung in der Seele ſelbſt nehmen; ob man gleich auf der andern Seite eben ſo gut annehmen kann, daß die verworrenen Gedanken aus dem Körper entſtehen, weil uns nicht ſowohl die Betrachtung der Seele, als die Betrachtung des Körpers einen deutlichen Begrif von ihnen giebt. Was zum Vergnügen beyträgt, iſt ein Gut; was zum Schmerz beyträgt, iſt ein Uebel. In der Colliſion mit einem gröſſeren Gute kann dasjenige Gute, was uns aus dem Beſitz deſſelben verdrängen würde, ein würkliches Uebel werden, in ſo fern es nemlich einen Schmerz verurſa-

urſachen würde, der daraus auch ganz nothwendig entſtehen müſte.

Philalethes. §. 47. Unſre Seele hat in den meiſten Fällen die Macht, die Vollziehung und Erfüllung einiger ihrer Begierden zurückzuhalten, mithin auch die Freiheit, die Gegenſtände derſelben zu betrachten, ſie gegen einander zu halten, und auf das genaueſte zu unterſuchen.

Hierinn beſteht alſo die Freiheit, die der Menſch hat, und die man, meinem Bedünken nach im uneigentlichen Sinn das freye Willkühr nennet; – von dem unrechten Gebrauch derſelben kommen die verſchiedenen Irrthümer, Fehler und Vergehungen, in die wir in unſerm Leben, und bey den Beſtrebungen nach Glückſeeligkeit gerathen, wenn wir uns in der Beſtimmung unſers Willens übereilen, und uns zu bald einlaſſen, ehe wir eine Sache unterſucht haben.

Die Ausführung unſers Verlangens wird aufgeſchoben,

Theophilus. Die Ausführung unſers Verlangens wird aufgeſchoben, oder zurückgehalten, wenn es nicht ſtark genug iſt, uns in die gehörige Bewegung zu ſetzen, und die Beſchwerde und Ungemächlichkeit zu überwinden, die uns ſeine Befriedigung verſchaft.

entweder aus einer natürlichen Trägheit,

Dieſe Beſchwerde iſt oft nichts anders, als eine gewiſſe Trägheit, oder eine unmerkliche Erſchlaffung der Kräfte, welche uns ganz unvermerkt von unſern Bemühungen abziehet, und die bey denen, die ein pflegmatiſches Temperament haben, die weichlich erzogen ſind, oder bey alten, und durch allerley Sorgen des Lebens geſchwächten Menſchen gröſſer iſt, als bey andern.

Wenn aber auch ein ſolches Verlangen an und vor ſich ſelbſt würklich ſo viel Kraft hätte, uns in Bewegung zu ſetzen, wenn nemlich dieſe Bewegung durch keine aufſtoſſen-

de Hinderniſſe aufgehalten wird; ſo ſind doch öfters entgegengeſetzte und widrige Neigungen im Stande, ihren Lauf zu hemmen, ſie mögen nun in einem bloſſen Hange beſtehen, der alsdann als ein Urſtoff und der erſte Anfang des Verlangens angeſehen werden kann, oder ſie mögen ſich bis zum würklichen Verlangen erheben.

oder aus entgegenſtehenden Neigungen,

Da nun dergleichen Neigungen, Triebe, und ſich entgegenſtehende Verlangen in der Seele ſchon ſeyn müſſen; ſo hat ſie dieſelben nicht in ihrer Gewalt, mithin könnte ſie ſich ihnen auf keine freie und freiwillige Weiſe, an der die Vernunft einen Antheil hätte, entgegenſetzen, wenn ſie kein anderes Mittel wüſte, nemlich den Verſtand auf einen andern Gegenſtand hinzulenken. Was für eine Methode wird man indeſſen erwählen müſſen, wenn man dies ſo ins Werk richten will, wie man es wünſcht. Hierinnen beſteht eben das Schwere, dem man ſich bey Beſiegung einer jeden Leidenſchaft unterziehen muß. Wir werden unſern Verſtand gleichſam in voraus darauf vorbereiten müſſen, daß er alsdann gleichſam ſchon gewohnt ſey, von einem Gedanken zum andern fortzueilen, und auf unebenem und ſchlüpferigem Pfade nicht auszuglitſchen. Eben deshalb wäre es auch von keinem geringen Vortheil, wenn wir uns gewöhnten, an manche Dinge gleichſam nur im Vorbeygehen zu denken; weil dadurch die Seele einen höhern Grad ihrer Freiheit behalten würde. Das beſte Mittel beſteht indeſſen ganz gewiß in der glücklichen Gowohnheit, beſtändig nach einer gewiſſen Methode zu leben, und daher ſolche Gedankenreihen, und ſolche Folgen von Vorſtellungen zu haben, die nicht der Zufall, (ich meine dadurch die zufälligen und ganz unmerklichen Eindrücke) ſondern Vernunft und Ueberlegung herbeiführen. Man ſammle ſich alſo zum oeftern aus den unvermeidlichen Zerſtreuungen und Geſchäften dieſes Lebens, man reiſſe ſich aus dem Tu-

die man aber verhüten kann, wenn man den Verſtand auf einen andern Gegenſtand hinlenket.

Mittel zur Erhaltung der Freiheit des Willens.

mult der gegenwärtigen ſinnlichen Eindrücke, man verlaſſe, und ſo zu reden, auf einige Zeit ſeinen Wohnplatz, und lege ſich ſelbſt die wichtigen Fragen vor, **warum bin ich hier? und wo bin ich?**

dic cur hic? reſpice finem.

Es wäre ſo übel nicht, wenn wir Menſchen immer jemand um uns hätten, wie **Philipp** Alexanders Vater, der uns aus der Zerſtreuung unſers Herzens herausriß, uns auf uns ſelbſt aufmerkſam machte, den Lauf unſrer Vorſtellungen unterbräche, und uns an unſre Pflichten erinnerte. Fehlt uns ein ſolcher Freund, ſo ſollten wir lernen, dieſes Amt ſelbſt zu verwalten. Wenn wir auf dieſe Art erſt einmal ſo weit gekommen ſind, daß wir die Würkung unſrer Begierden und Leidenſchaften zurückhalten, das heißt, die Handlung aufſchieben können, ſo werden wir auch die Mittel finden, ſie zu beſiegen. Es ſey nun durch entgegengeſetzte Neigungen, oder durch Abwendung des Gemüths und Hinrichtung auf Beſchäftigungen von einer ganz andern Natur.

Dieſe Methode iſt der Weg, zur Herrſchaft über uns ſelbſt zu gelangen, und es nach und nach ſo weit zu bringen, daß wir das denken und das thun, was wir wollen, und was die Vernunft gebietet. Dies geſchieht nun alles durch vorher beſtimmte Mittel, niemals ohne Grund, noch weniger aus Gleichgültigkeit, oder bey einem vollkommenen Gleichgewicht der Gründe. Wie thöricht iſt daher der Irrthum, den ſo manche begangen haben, wenn ſie das Weſen der Freiheit in eine ſolche eingebildete erträumte Gleichgültigkeit ſetzten, als könnten wir uns ohne Grund, ja gegen allen Grund, und gegen das **ganze Uebergewicht** der verſchiedenen Eindrücke und Neigungen entſchlieſſen. Ich ſage, **ohne Grund**, das heißt, ohne daß andre Neigungen entgegengeſetzt würden, oder, ohne daß man gleichſam ſchon im Zuge ſey, unſern Verſtand auf andre Gegenſtände hinzulenken, oder ohne ein anderes Mittel, welches nicht ganz

ganz unverſtändlich iſt. Sonſt hieſſe dies zu ſolchen Chimären und Grillen ſeine Zuflucht nehmen, wie die verborgenen Beſchaffenheiten der Scholaſtiker waren.

Philalethes. §. 48. Ich bin ſelbſt für dieſe vernünftige Beſtimmung des Willens durch Perception und Verſtand. Wollen und dem letzteren Schluß einer ernſtlich angeſtellten Unterſuchung gemäß handeln iſt kein Fehler unſrer Natur, ſondern eine Vollkommenheit derſelben. Das ſchränkt unſere Freiheit ſo wenig ein, daß es vielmehr dieſelbe immer vollkommner und fürtreflicher macht. Je weiter wir von einer ſolchen Beſtimmung abgebracht werden, deſto näher ſind wir dem Elend und der Sklaverey. Eine vollkommne und abſolute Gleichgültigkeit in der Seele, die ſich nicht durch das letzte Urtheil, das ſie vom Guten und Böſen fällt, beſtimmen läßt, würde gewiß eine ſehr groſſe Unvollkommenheit derſelben ſeyn.

Theophilus. Dies iſt gerade für mich, und beweiſet, daß die Seele kein unmittelbares und vollkommnes Vermögen habe, ihren Begierden jederzeit Maas und Ziel zu ſetzen. Sonſt würde ſie nie fähig ſeyn, durch Unterſuchungen, durch Gründe, oder durch lebhafte und würkſame Empfindungen beſtimmt werden zu können; ſie würde unaufhörlich zwiſchen Furcht und Hofnung herumwanken. Sie muß alſo endlich einmal beſtimmt werden; mithin kann ſie ſich ihren Begierden nur auf eine mittelbare Weiſe entgegenſetzen, indem ſie gleichſam im voraus die Waffen zurecht leget, mit welchen ſie dieſelben beſtreitet.

Philalethes. Indeſſen hat doch ein Menſch die Freiheit, ſeine Hand in die Höhe zu heben, auf den Kopf zu legen, oder ſie ruhen zu laſſen. Beides gilt ihm vollkommen gleich; und es wäre eine Unvollkommenheit, wenn es ihm an dieſer Macht fehlete, und wenn er ſolcher Gleichgültigkeit beraubt wäre.

Theophilus. Wenn wir genau reden wollen, ſo ſind wir niemals in Abſicht zweyer Din- Wir ſind niemals ganz gleichgültig.

Dinge, zum Beiſpiel, ob wir uns zur rechten, oder zur linken Hand herumdrehen, ganz gleichgültig. Denn wir thun das eine ſowohl als das andre, ohne daran zu denken, und das iſt bereits ein Beweis, daß der Zuſammenfluß und die Zuſammenwürkung innrer Diſpoſitionen und äuſſerer obgleich ganz unmerklicher Eindrücke uns auf die Seite hinlenkt, auf die wir uns würklich ſchlagen. Das Uebergewicht iſt freilich nur ſehr gering, ſo daß es beinahe ſcheint, als wären wir ganz gleichgültig dabey, weil der unbedeutendeſte ſinnliche Grund, der uns aufſtöſſet, uns ohne alles Bedenken und Schwürigkeit mehr auf die eine als auf die andre Seite hinlenket. Die Mühe, die es etwa machen möchte, die Hand auf den Kopf zu heben, iſt ſo unbeträchtlich, daß wir ſie ſogleich überwinden. Sonſt wäre es allerdings eine ſehr groſſe Unvollkommenheit, wenn wir weniger gleichgültig dagegen wären, wenn wir uns nicht ſo leicht entſchlieſſen könnten, den Arm aufzuheben oder nicht.

Theophilus. Es würde aber eine eben ſo groſſe Unvollkommenheit ſeyn, wenn ein Menſch in andern Fällen eben ſo gleichgültig ſeyn wollte, zum Beiſpiel, wenn es ihm eben ſo gleichgültig wäre, ſeine Hand aufzuheben oder ſie ruhen zu laſſen, wenn er ſein Haupt oder ſeine Augen vor einen Schlag verwahren will, den er kommen ſieht; das iſt, wenn es ihm eben ſo einerley wäre, dieſe Bewegung aufzuhalten als die andre, wovon wir geredet haben, und gegen welche er faſt ganz gleichgültig iſt, denn ſonſt würde er im Nothfall nicht ſtark und geſchwinde genug dazu gebracht werden können. Dieſe Beſtimmung iſt uns folglich nützlich und auch zum öftern nothwendig. Wären wir bey allen nur möglichen Gelegenheiten weniger beſtimmt, und gegen die aus der Perception des Guten und Böſen hergenommene Gründe faſt unempfindlich, ſo könnten wir keine würkende Wahl haben. Gerade ſo wie wir nicht frey ſeyn würden, wenn wir uns durch etwas anders als durch das letzte Reſultat beſtimmt lieſſen, welches wir aus unſerm Urtheil über das Gute und Böſe einer gewiſſen Handlung zogen.

Theophilus. Sie haben vollkommen Recht. Wer von einer andern Freiheit redet, der weis nicht, was er will.

Philalethes. §. 49. Höhere Weſen über uns, die eine vollkommnere Glückſeeligkeit genieſſen, werden in ihrer Wahl auch ſtärker als wir zum Guten beſtimmt. Gleichwohl haben wir nicht die geringſte Urſache, ſie für weniger frey als uns zu halten.

Theophilus. Daher ſagen auch die Theologen, daß dieſe ſeelige Weſen in dem Guten ſo befeſtigt ſind daß ſie gar nicht in Gefahr ſtehen, zu fallen.

Gott kann nichts anders wählen, als was gut iſt.

Er wird durch das Beſte beſtimmt.

Philalethes. Wenn es ſolchen eingeſchränkten Geſchöpfen, wie wir ſind, geziemte, das zu beurtheilen, was die unendliche Weisheit und Güte vermag, ſo könnten wir ſagen, daß Gott ſelbſt nichts wählen könnte, was nicht gut wäre. Die Freiheit des Allmächtigen hindert gar nicht, daß er nicht durch das, was das beſte iſt, beſtimmt werde.

Theophilus. Hievon bin ich aufs feſteſte*) überzeugt. Ich glaube ſogar, daß ſo endlich und eingeſchränkt wir auch

*) Man ſollte faſt nicht glauben, daß die den Eigenſchaften Gottes ſo völlig entſprechende Lehre, daß er das Beſte wolle, ſo vielen Widerſpruch habe finden können; ja daß dieſelbe, als man nichts vernünftiges mehr dagegen vorzubringen wußte, wenigſtens doch mit der beiſſendſten Satyre lächerlich gemacht wurde.

Es iſt eine nach Wolffens Zeiten ausgemachte Wahrheit, daß der Wille auf der Erkenntniß beruhe. Da man nun Gott die vollkommenſte Erkenntniß nicht abſprechen konnte; ſo ſcheinen die Beſtürmer dieſes Lehrſatzes ſich wenigſtens zu vergeſſen. Wären auch unter dieſen nicht geſchickte und vernünftige Leute geweſen: ſo würde gewiß der Satz niemals zweifelhaft geworden ſeyn. Ich will dieſes auf die Lehre von der beſten Welt anwenden.

ſind, wir dies mit völliger Zuverſicht behaupten können. Wir würden alſo nicht recht thun, wenn wir daran zweiflen

Ohne weitläuftig zu werden, will ich zweier Hauptinſtanzen gedenken die mir wenigſtens immer die wichtigſten zu ſeyn geſchienen haben.

Die erſte: Kann eine Schöpfung in der Zeit mit dem Syſtem der beſten Welt beſtehen? Um dieſe Schwierigkeit deutlicher vorzuſtellen merke ich an, daß es an ſich möglich ſey, daß ein zufälliges Ding ſowohl vorwärts, als rückwärts, eine unendliche Reihe von Urſachen haben könne. Oder noch anders: Warum hat Gott gleichſam einen Riß in der Kette der möglichen Dinge vorgenommen, da die folgenden mit dieſen zuſammen hiengen, und alſo zuſammen die ganze beſte Reihe ausmachten? Man könnte zwar antworten, als Gott ein Glied aus dieſer Reihe wählte: war dieſes Glied das beſte, was Gott erwählen konnte. Allein man hat ſchon bewieſen, daß mit dieſer Antwort die Frage nicht ganz beantwortet ſey, weil ſie es unentſchieden läßt, warum der frühere Zuſtand habe wegbleiben können? Es hat aber nichts zu bedeuten. Dieſer Einwurf iſt ein bloſſer Strohmann und verſchwindet; ſo bald man die Ewigkeit der Welt zugeben muß. Da dieſe aber faſt bereits allgemein angenommen iſt: ſo halte ich mich weiter dabey nicht auf.

Die andere Inſtanz iſt dieſe: Dieſe Welt ſey zwar in Beziehung auf den Willen Gottes die beſte, nicht aber nach ihrem Zuſtand betrachtet, und ſollte ſie es auch nach ihrem Zuſtande ſeyn, ſo müſten alle Begebenheiten, die in ihr würklich ſind, mit ihrer weſentlichen Abſicht, das iſt die Beförderung der Glückſeeligkeit aller endlichen Geiſter, übereinſtimmen. Dieſe Gegnere verlangen offenbar zu viel. Es iſt genug, daß wir beweiſen können, daß in etlichen Fällen eine Unordnung in den Theilen nöthig ſey; damit die gröſte Ordnung hervorgebracht werde. Bayle machte ſchon dieſen Einwurf, und wir wollen ſehen wie Leibniz dagegen die beſte Welt beſchirmet habe. Er ſagt: „Es ſcheint, als fordre Herr Bayle ein „wenig zu viel: er wollte gern, daß ihm jemand ausführ„lich zeigte, wie und auf was Weiſe das Böſe mit dem beſt„möglichſten Entwurfe des Weltgebäudes verknüpfet ſey; „welches denn eine vollkommene Erklärung der Erſcheinun„gen ſeyn würde. Allein wir unterfangen uns nicht, die„ſelbe

zweiflen wollten, und der Weisheit, der Güte und ſeinen andern unendlichen Vollkommenheiten vieles vergeben. Indeſſen können wir doch dieſe Wahl nicht im ſtrengſten **Verſtand und abſolut nothwendig** nennen, ſo beſtimmt auch der Wille dabey ſeyn mag. Das Uebergewicht der Güter, die wir **als Güter** mit Bewuſtſeyn erkennen, lenkt den Willen, ohne daß er deßhalb **nothwendig** wird, ob dieſe Neigung gleich beſtimmend iſt, und niemals unthätig werden kann.

Philalethes. Durch **Vernunft** zum beſten beſtimmt werden, iſt der höchſte Grad der Freiheit. Würde aber wohl jemand ein Thor ſeyn wollen, weil er weniger durch weiſe Vorſtellungen beſtimmt wird, als ein weiſer Mann? – Wenn die Freiheit darinn beſteht, daß man ſich der Führung der Vernunft entriſſe, und ſich nicht an die Unterſuchung und Beurtheilung kehrte, dadurch wir zurückgehalten werden, das Schlimmere zu wählen, oder zu thun, ſo ſind Unſinnige und Narren allein freie Menſchen. Gleichwohl aber glaube ich, daß keiner um einer ſolchen Freiheit willen gern wird ein Narr ſeyn wollen, der ausgenommen, der es ſchon iſt.

Theophilus. Es finden ſich in unſern Tagen Leute genug, die es für Witz halten, ſich gegen die Vernunft aufzulehnen, und ſie wohl gar, als etwas pedantiſches und

„ſelbe zu geben; und wir ſind auch nicht dazu verbunden. „Denn was uns in dem Stande, worinn wir ſind, unmöglich iſt, dazu ſind wir keinesweges verbunden. Es iſt „ſchon genug, wenn wir zeigen, daß ein gewiſſes, beſonderes Böſe, mit dem Beſten überhaupt, gar wohl verknüpft „ſeyn könne. Dieſe unvollkommene Erklärung, die noch etwas übrig läßt, das erſt im andern Leben entdeckt werden „muß, iſt zwar zulänglich, die Einwürfe aufzulöſen; aber „nicht die Sache zu begreifen.„ S. Leibnitzens Theodicee, §. 145.

Anm. d. Ueberſ.

und läſtiges zu verurtheilen *). Man findet kleine unbedeutende Brochüren, man hört geringhaltige Geſpräche, deren Hauptinhalt dahin gehet, der Vernunft Hohn zu ſprechen. Ein Leichtſinn von ganz neuer Art, der den vergangenen Zeiten unbekannt war! Wider die **Vernunft** declamiren, heißt, ſich wider die Wahrheit empören, denn die Vernunft iſt eine Zuſammenkettung der Wahr-

*) Es macht der Menſchheit gewiß allemal groſſe Schande, wenn man ſich gegen ein ſo ehrwürdiges Geſchenk, als wir an der Vernunft von dem Schöpfer erhalten haben, auflehnen will; aber unwürdiger und undankbarer kann wohl nichts gedacht werden, als wenn man ſogar von ſolchen Menſchen die Vernunft verſchreien höret, die es ſich zur Pflicht machen ſollten, ihre Ehre zu retten, und überall auszubreiten.

Leibniz hat ohne Zweifel ſie gleichfalls in Gedanken gehabt. Iſt es nicht ſchändlich, wenn Theologen, wenn Prediger auf Katheder und Kanzel die Vernunft verkleinern, den gemeinen Haufen warnen, und ſie wohl gar — als ein Werk des Teufels ausgeben? Daß ich keine Beſchuldigungen aus der Luft greiſe, davor iſt mir ganz Deutſchland Bürge.

Dergleichen manchmal gutherzige, aber allemal in ihren Fähigkeiten eingeſchränkte Theologen thun mit ihrer Verdammung der Vernunft der Bibel ſo wenig eine Ehre an, daß ſie ſie vielmehr bey dem Haufen der Ungläubigen lächerlich machen. Das Chriſtenthum iſt der vollſtändigſte Unterricht in der natürlichen Religion, und Chriſtus könnte, unbeſchadet ſeiner Würde, der von Gott geſandte Wiederherſteller der natürlichen Religion genannt werden. Mithin ruhet ja die chriſtliche Religion auf der natürlichen, als auf ihrem ſicherſten Pfeiler. Iſt die Vernunft gefährlich, ſo iſt es das Chriſtenthum auch. Fällt jene, ſo liegt dieſes augenblicklich.

Man ſollte vielmehr die Layen von dem übertriebenen Köhlerglauben abmahnen, und ſie durch Unterricht und Rath gelehriger machen, im Tempel der Vernunft die Ausſprüche Gottes zu hören, ihnen getreu zu folgen, und dadurch die Wohlfarth ihres Geiſtes dauerhafter zu machen; als daß man itzt nichts als Glauben (blinde Beiſtimmung) empfiehlt.

Anm. des Ueberſ.

Wahrheiten. Die **Vernunft** unwürdig behandeln wollen, heißt, ſich ſelbſt und ſein Glück nicht achten; denn der vornehmſte Entzweck, warum ſie uns der Schöpfer gegeben hat, beſteht in der Erkenntniß der Wahrheit, und in dem Gehorſam gegen dieſelbe.

Philalethes. §. 57. So wie das die höchſte Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens iſt, daß es einer wahren und dauerhaften Glückſeeligkeit beſtändig nachſpüre; ſo iſt auch die Sorge für uns ſelbſt, daß wir keine eingebildete Glückſeeligkeit anſtatt der wahren ergreifen, der nothwendige Grund unſrer Freiheit.

Je mehr wir gehalten ſind, **die Glückſeeligkeit überhaupt, beſtändig zu ſuchen, welche unſer gröſtes Gut iſt, und welche wir als ein ſolches Gut, unaufhörlich zu erlangen wünſchen;** deſto freier ſind wir von aller nothwendigen Beſtimmung unſers Willens, zu einer beſondern Handlung; deſto freier von dem Zwange, unſerm Verlangen nothwendig zu willfahren, das auf ein beſonderes Gut gerichtet iſt, und das alsdann wichtiger zu ſeyn ſcheint, bis wir gründlich unterſucht haben, ob es mit unſrer wahren Glückſeeligkeit zuſammenhänge, oder dagegen ſtreite?

Theophilus. Freilich ſollte eine wahre Glückſeeligkeit unſrer Wünſche jederzeit werth ſeyn, und die ganze Kraft der Seele beſchäftigen. Allein leider! geſchieht das entweder gar nicht, oder doch nur in ſeltnen Fällen und ungemein ſtückweiſe. Oft denken wir gar nicht an dieſelbe; oft gehn unſre Begierden, wenn die Vernunft nicht ihr Geleitsmann wird, nur auf das gegenwärtige Vergnügen, und nicht auf unſre Glückſeeligkeit; — — das heißt, nicht auf ein dauerhaftes Vergnügen, wenn auch alle ſeine Kraft aufgefordert würde, daß es dauerhaft ſeyn möchte.

Man leſe hierüber nach, was ich beym 36 und 41 §§. geſagt habe.

Phila-

Philalethes. Wenn nun aber eine übertrieben groſſe und tumultuariſche Unordnung ſich unſrer Seele ſo ganz und gar bemächtigt, wenn der gewaltſame Schmerz der Tortur, das Ungeſtüme der Liebe, das Schnellauffahrende des Zornes, oder der wilde Aufſtand einer andern Leidenſchaft uns hinreißt, und alle Freiheit zu denken, alles Bewußtſeyn zum Ueberlegen nimmt; dann ſind wir in ſolchem Falle niemals über unſre Leidenſchaften unumſchränkte Herren. Indeſſen ſollte unſre erſte und angelegentlichſte Sorge freilich dahin gehen, daß wir unſre Leidenſchaften mäßigten, und unſren Begierden die gehörigen Grenzen zu ſetzen anfiengen; damit die ganz uneingenommene, und unpartheyiſch entſcheidende Vernunft ein eben ſo richtiges und zwangloſes Urtheil fällen, und unſre Seele von dem wahren innren Guten oder Böſen, das ſich in den Dingen findet, einen wohlgeordneten und untrüglichen Geſchmack erhalten könnte. Wir müſten alsdann nicht zulaſſen, daß ein groſſes und wichtiges Gut, deſſen Erlangung durchgehends als möglich zugeſtanden oder vorausgeſetzet wird, aus unſern Gedanken eher entwiſchte, als bis es einigen **Geſchmack** von ſich zurückgelaſſen, vermittelſt einer richtigen Ueberſchauung ſeines eigentlichen und wahren Werthes ein ihm gemäſſes **Verlangen** in uns erweckt, und uns ſelbſt wegen deſſen Ermangelung, oder aus Furcht, es zu verlieren, **unruhig** gemacht habe.

Theophilus. Beym 31 und 35ſten §. habe ich darüber beinahe daſſelbe geſagt, und mich ſchon mehr als einmal über die **erleuchteten** (vernünftigen) Vergnügungen erklärt. Sie vervollkommnen unſre Natur, und entfernen ſelbſt die ſonſt mögliche Gefahr, uns irgend einer Unvollkommenheit zu nähern. Die verworrenen Vergnügungen der Sinne hingegen ſtürzen uns in Fehler und Schwachheit. Ihnen mit äuſſerſter Vorſicht zu entweichen, wird alſo um ſo viel heiligere Pflicht ſeyn, je weniger wir, durch Erfahrung belehrt, es verſtehen, ſie zu gebrauchen, ohne ſie zu mißbrauchen.

Phi-

Philalethes. Man ſage doch ja nicht, daß es unmöglich ſey, einen ſo vollkommnen und ſo rühmlichen Sieg über die Leidenſchaften zu erhalten, daß ſie nie ausbrechen, und eine zumächtige Triebfeder unſrer Handlungen werden ſollten. Was der Menſch in Gegenwart eines Fürſten oder eines Mächtigen der Erden thun kann, das iſt ihm auch alsdann möglich, wenn er allein, und in Gottes Gegenwart iſt.

Theophilus. Eine ſehr ſchätzbare Bemerkung, die reiflich bedacht zu werden verdient.

Philalethes. §. 54. Die ſo mannigfaltigen Beſtimmungs-Gründe zur Wahl, und die Wahl ſelbſt, die bey verſchiedenen Menſchen ſo verſchieden ausfället, beweiſen, daß ein und eben daſſelbe Ding nicht einem jeden gleich gut ſey. Wenn ſich die Angelegenheiten der Menſchen nur auf dieſes Leben und nicht über die Gränzen deſſelben hinaus erſtreckten, ſo würde die Urſache einer ſo mannigfaltigen Geſinnung unter ihnen, daß der eine, zum Beiſpiel, den Luxus und die Schwelgerey, der andre Mäſſigung und Nüchternheit vorzieht, lediglich darinnen, aufgeſucht werden müſſen, daß der eine ſeine Glückſeeligkeit in dieſer, der andere in einer andern Sache zu finden glaubt.

Theophilus. Wenn auch ein jeder die groſſe Angelegenheit eines zukünftigen Lebens würcklich ſo vor Augen hätte, und beherzigte, als er ſie beherzigen ſollte, ſo würde doch dieſe Verſchiedenheit daraus hergeleitet werden müſſen.

Freilich ſollte ſchon der Gedanke, daß Wolluſt und Laſter unſer wahres Glück immer weiter entfernen, die Tugend liebenswürdig machen; obgleich die Verbindung nicht ſo ſtark und unauflößlich wäre. Eben ſo wahr iſt es, daß der Geſchmack auſſerordentlich verſchieden ſey, daß man alſo nach dem bekannten Sprüchwort über den Geſchmack niemals ſtrei-

Der Geſchmack beſteht in einer verworrenen Perception.

Nur in gleichgültigen Dingen muß er uns zur Richtſchnur dienen.

ten müſſe. Da er indeſſen aus verworrenen Perceptionen beſteht; ſo werden wir ihn nur allein in den Dingen zur Richtſchnur nehmen können, die wir als gleichgültig, und als unſchädlich befunden haben. Wollte jemand am Gifte, das entweder tödten, oder doch Zeitlebens elend machen würde, einen Geſchmack finden, ſo würde es ſehr lächerlich ſeyn, zu behaupten, daß man ihm ſeinen Geſchmack nicht abſtreiten müſte.

Philalethes. §. 55. Wenn wir würklich jenſeit des Grabes nichts zu hoffen haben, ſo bleibt es ein ſehr richtiger Schluß:

> **So wollen wir eſſen, und trinken, und alles thun, was uns ergötzt; denn morgen ſind wir todt.**

Theophilus. Gegen dieſe Conſequenz lieſſe ſich manches einwenden. **Ariſtoteles**, die **Stoiker** und andere von den alten Philoſophen mehr waren ganz anderer Meinung, und ſie hatten auch im Grunde betrachtet, Recht. Wenn auch würklich jenſeit des Grabes gar nichts zu hoffen wäre, ſo würden doch die Seelenruhe und die Geſundheit des Körpers noch weit ſchätzbarer bleiben müſſen, als die Vergnügungen, die ihr ſchädlich ſind. Ueberdem iſt es auch gar kein Grund ein Gut deshalb zu verachten, weil es nicht ewig dauern wird *).

In-

*) Wenn von der Stärke und dem Leben der Bewegungsgründe zur Tugend die Rede iſt; ſo kann es nicht geläugnet werden, daß die Hofnung der Unſterblichkeit der Seele einen ganz auſſerordentlichen Einfluß auf die Tugend und Rechtſchaffenheit mache, und daß bey dem Glauben an eine andre Welt die Ausübung derſelben allerdings erleichtert und beſchleunigt werden. Demohnerachtet würde man zu weit gehen, wenn man bey der Vorausſetzung, daß das gegenwärtige Leben das einzige ſey, die groſſe Verpflichtung zu derſelben verkennen oder ſchmählern wollte.

Leib-

Indeſſen giebt es würklich manche Fälle, in denen es ſich gewiß nicht würde demonſtriren laſſen, daß der ehrlichſte Mann zu gleicher Zeit der nützlichſte ſeye.

Nur allein der Glaube an einen Gott, und an die Unſterblichkeit der Seele macht die Verpflichtung zur Tugend und Gerechtigkeit unauflößlich.

Der Gedanke und der Glaube an die Unſterblichkeit der Seele macht die Tugend ſchlechterdings nothwendig.

Phi-

Leibnitz hat völlig Recht, daß die ſanfte Ruhe der Seele, und der Wohlſtand des Körpers die Tugend auch dann verehrungswürdiger machen würde als das Laſter, wenn wir nach dem Tode nichts mehr zu erwarten hätten.

Hierzu kann man den Gedanken ſetzen. Es iſt ja nicht entſchieden, ob bey dem Laſter mehr ſinnliches Vergnügen ſey, als bey der Tugend? — und Vergnügen des Geiſtes hat ſie gewiß unendlich mehr als das Laſter. Man könnte aus einer kleinen Berechnung der ohngefähr bekannten ſinnlichen Vergnügungen einer laſterhaften, und einer tugendhaften Handlung bereits ein Reſultat finden, welches die Sache zur Ehre der Tugend entſcheiden würde.

Man nehme, zum Beiſpiel, die Unmäſſigkeit im Eſſen beſonders im Trinken. Wenn auch der Gaumen gekitzelt, das Ohr durch allerley, bey Trinckgelachen gewöhnliche Unterredungen erfreuet, und der Geiſt durch das lodernde Feuer des Getränks in tumultuariſche Freude verſetzt wird, wie gar bald verwandeln ſich dieſe ſinnliche Vergnügungen in ſinnliches Mißvergnügen. Die traurigen Folgen der Unmäſſigkeit im Eſſen und Trinken ſind bekannt genug.

Dagegen berechne man die ſinnlichen Vergnügungen der Mäſſigkeit, und ich bin ſicher, bey unpartheyiſcher Ueberlegung wird man ganz gerne die letzteren vorziehen. So kann man mehrere tugendhafte edle Werke in Abſicht ihrer ſinnlichen Freude berechnen, — die Freundſchaft, — die Sanftmuth, — die Beſcheidenheit, u. ſ. w. auch ſinnliche, und ich wollte faſt ſagen, mehr oder doch eben ſo viel ſinnliche Zufriedenheit geben ſie uns, als das Laſter.

Dabey bringe man das vernünftige Urtheil guter Menſchen, das gewiß eine ſtarke Triebfeder zur Tugend iſt, in Anſchlag; — den Gedanken an den Nachruhm nach dem Tode,

Philalethes. §. 58. Wenn man nur die gegenwärtige Glückſeeligkeit und das gegenwärtige Elend ohne Rückſicht auf die Folgen betrachtet, die es nach ſich ziehet, ſo werden wir niemals übel wählen. Daher iſt unſer Urtheil, das wir von dem gegenwärtigen Guten oder Böſen fällen, allezeit richtig. Bliebe eine jede unſrer Handlungen für ſich allein, und zöge ſie keine Folgen nach ſich, ſo würden wir ganz unfehlbar allemal das Beſte vorziehen.

Theophilus. Sie wollen alſo ſo viel ſagen: Wenn ſich alles nur auf dies Leben und nicht weiter erſtreckte, ſo würden wir uns ein jedes Vergnügen, das ſich darbietet, ohne alle Umſtände gewähren können.

Von den Vollkommenheiten, in ſo fern ſie mit Unvollkommenheiten vermiſcht ſind.

Schon vorher habe ich bemerkt, daß das Vergnügen eine Empfindung von Vollkommenheit ſey. Nun ſind manche Vollkommenheiten mit weit gröſſeren Unvollkommenheiten vergeſellſchaftet. So würde, z. B. ein Menſch, der, (gleich jenem, den **Alexander der Groſſe** mit einem Scheffel Erbſen belohnte), ſein ganzes Leben hindurch Erbſen gegen Nadeln zuwerfen wollte, um ſie mit denſelben aufzufangen, allerdings eine Vollkommenheit erlangen, die aber im Grunde betrachtet, viel zu klein und unbeträchtlich wäre, um mit andern ihm ſehr nothwendigen, die er darüber verſäumt hatte, in Vergleichung geſtellt werden zu können. So muß eine mit manchen gegenwärtigen Vergnügungen verbundene Vollkommenheit einer andern nachſtehen, durch die

Tode, u. ſ. w. — ſo werden wir Gründe genug ſammlen können, ſelbſt dann ſtrenge und ächte Tugend auszuüben, wenn gleich keine Unſterblichkeit wäre.

Ich erkenne und verehre indeſſen die erfreuliche Hofnung eines künftigen Lebens als eine ſtarke Aufmuntrung in der Befolgung deſſen, was Recht iſt. Der Chriſt, ſollte ich glauben, müſte Gott danken, daß er ihm eine ſolche Fackel auf ſeinem Wege angezündet habe; er müſte aber doch dabey alle Uneigennützigkeit in der Tugend ſorgfältig vermeiden.

Anm. des Ueberſ.

die wir dem Elend, das iſt, dem Zuſtande entweichen kön- nen, in welchem wir von einer Unvollkommenheit zur an- dern, und von einem Schmerz zum andern eilen. Wäre auſſer dem Gegenwärtigen nichts zu erwarten, ſo müſten wir uns auch mit der Vollkommenheit, die uns aufſtieſſe, — alſo mit dem gegenwärtigen Vergnügen zufrieden ſtellen.

Philalethes. §. 62. Kein Menſch würde ſeinen Zu- ſtand freiwillig verſchlimmern, wenn ihn nicht **falſche Ur- theile** dazu verleiteten. Ich rede hier nicht von dem Irr- thum, der aus unüberwindlicher Unwiſſenheit entſpringt, und kaum den Namen eines falſchen Urtheils verdient; ſon- dern von dem Urtheile welches ein jeder für falſch anerken- nen muß.

§. 63. **Zuvörderſt** irren wir alſo, wenn wir das gegenwärtige Vergnügen oder den gegenwärtigen Schmerz mit dem zukünftigen vergleichen, indem wir beydes nach der verſchiedenen Art ihrer Entfernung in Abſicht unſrer beſtim- men, gleich dem verſchwenderiſchen Erben, der das wenige, was er hat, für beſſer hält, als das, was er noch bekom- men ſoll.

Daß dies ein falſches Urtheil ſey, muß ein jeder zu- geſtehen, ſein Vergnügen beſtehe auch, worinnen es wol- le. Das Zukünftige wird ſicher einmal gegenwärtig wer- den, ſich alsdann, da es den Vortheil der Nähe hat, in ſeiner wahren Gröſſe zeigen, und demjenigen ſeinen vorſetzli- chen Irrthum darthun, der davon nach ungleichen Abmeſ- ſungen geurtheilt hat. Wäre das Vergnügen zu trinken ſchon in dem Augenblick, da man das Glas in die Hand nimmt, mit Kopfſchmerzen und mit Uebelkeit des Magens vergeſellſchaftet, ſo wie es bey manchen Menſchen einige Stun- den darauf zu erfolgen pfleget, ſo, glaube ich, würde kein Menſch den Wein auf ſeine Zunge nehmen. Kann nun bereits durch eine Entfernung von wenigen Stunden das Vergnügen oder der Schmerz ſo ſehr verringert werden, welch

eine Verminderung wird nicht eine gröſſere Entfernung bewürken.

Vom Einfluß der falſchen Urtheile der Menſchen auf ihre Handlungen.

Theophilus. Die Entfernung des Orts und der Zeit ſtehen in einigem Zuſammenhang untereinander. Jedoch findet ſich auch hiebey der Unterſchied, daß die ſichtbaren Objekte, wenn ſie gegenwärtig ſind, nach Proportion der Entfernung würken, daß es ſich aber mit den zukünftigen, die auf die Einbildungskraft und den Verſtand würken, ganz anders verhalte. Die ſichtbaren Stralen ſind gerade Linien, die ſich nach einer gewiſſen Proportion entfernen; die krumme Linien hingegen ſcheinen nach einiger Entfernung in die gerade zu fallen, und entfernen ſich nicht mehr ſo merklich von ihnen, daß man es gewahr werden könnte. So verſchwindet bey den Aſymptoten ihr ſcheinbares Intervall von der geraden Linie, ob ſie gleich auf immer von einander getrennt bleiben werden.

Die Erfahrung lehrt ja überdem, daß der Schein der Objekte ſich nicht nach Proportion des Wachſens der Entfernung vermehre. Denn der Schein verſchwindet ganz und gar, wenn auch die Entfernung nicht unendlich ſeyn ſollte. Daher entzieht uns eine kleine Entfernung der Zeit die Zukunft ſo völlig, daß das Objekt gänzlich verſchwunden zu ſeyn ſcheinet. Manchmal bleibt kaum der Name, und eine gewiſſe Art fühlloſer (tauber) Gedanken übrig, welche uns nicht rühren und in keine Bewegung ſetzen können, wenn man ſie nicht durch Gewohnheit und Fertigkeit auf dieſen Grad der Vollkommenheit erhoben hat.

Philalethes. Ich meine nicht das falſche Urtheil, nach welchem das Abweſende, nicht nur heruntergeſetzt, ſondern auch zu einem gänzlichen Nichts gemachet wird, wenn die Menſchen nemlich alles das genieſſen, was ſie gegenwärtig genieſſen können, und dabey den verkehrten Schluß machen, es werde eben nichts böſes daraus erfolgen.

Theophilus. Das iſt eine ganz andre Art falſcher Urtheile, wenn die Erwartung des Guten oder des Böſen in der Zukunft vernichtet wird, weil man die Folgen des Gegenwärtigen bezweifelt oder wohl gar läugnet. Auſſerdem hat der Irrthum, daß die Empfindung deſſen, was kommen wird, keinen ſo ſtarken Einfluß habe, mit dem vorhererwähnten falſchen Urtheile, dieſelbe Quelle; er entſtehet nemlich aus der zu ſchwachen Vorſtellung der Zukunft, welche entweder gar nicht, oder nur in ſehr geringem Grad auf ſie hinſiehet. Man könnte auch überdem noch den falſchen Geſchmack und das falſche Urtheil ſehr füglich unterſcheiden. Oefters unterſucht man nicht einmal, ob auch das zukünftige Gute einen Vorzug verdiene, — und handelt folglich nach bloß ſinnlichen Eindrücken, ohne an eine nähere Prüfung zu denken. Denkt man aber an die Zukunft, ſo eräugnet ſich ein doppelter Fall. **Entweder** man denkt an dieſelbe nicht lange genug; und eilet weiter fort, ohne die angefangene Unterſuchung zu Ende zu bringen; **oder** man ſetzt die Unterſuchung würklich fort, und zieht aus derſelben gewiſſe Concluſionen. Manchmal bleibt in beyden Fällen eine gröſſere oder geringere Empfindung im Herzen zurück. Manchmal findet ſich auch nicht die geringſte **Furcht vor dem Gegentheil** (formido oppoſiti), die Seele mag ſich nun auf einmal und ganz ſchleunig davon entfernen, oder ſie mag ſich durch Vorurtheile verblendet geirrt haben.

Philalethes. §. 69. Die Urſache unſrer verkehrten Urtheile, wenn wir unſer gegenwärtiges Vergnügen, oder unſern würklichen Schmerz mit dem zukünftigen vergleichen, ſcheint meinem Bedünken nach die ſchwache und in ſo enge Schranken eingeſchloſſene Natur unſerer Seele zu ſeyn. Ein doppeltes Vergnügen können wir nicht gut auf einmal genieſſen; noch weniger ein Vergnügen empfinden, ſo lange wir einen Schmerz fühlen. Nur ein paar bittre Tropfen in einen Becher geträufelt, rauben den Geſchmack des ſüſſen. Das Uebel, das wir würklich empfinden, iſt unter allen das heftigſte. Daher rufen wir auch oftmals

ſo ängſtlich aus – wo iſt wohl ein Schmerz gröſſer als dieſer!

Die Grund-Quelle der menſchlichen Handlungen ſind ſo verſchieden, als ihre Ueberzeugungen und ihre Temperamente.

Theophilus. Temperament, Stärke der Empfindung, angenommene Gewohnheiten und erlangte Fertigkeiten ſetzen hierinnen eine groſſe Verſchiedenheit feſt.

Der Arme wird vor Freuden entzückt ſeyn, wenn ihm ein anſehnliches Glück zu Theil wird; den Reichen, der im Vergnügen gleichſam ſchwimmet, und ganz bequem in ſeinem Eigenthum leben könnte, wird die geringſte Verachtung, Ungnade des Hofes, an dem er ſich aufhält, zu Boden werfen. Freude und Traurigkeit entſtehn aus dem Reſultat des Uebergewichts, das bey vermiſchten Gegenſtänden entweder das Vergnügen, oder der Schmerz hat. **Leander** ſcheuete die Gefahr des Nachts über das Meer zu ſchwimmen, ſeine Schöne vermochte ihn ſogleich zu der That.

Es giebt Menſchen, denen das Eſſen und Trinken auch der beſten Speiſen Schmerzen verurſacht, weil ihr Körper ſchwach iſt, oder weil ſie ſonſt üble Zufälle ſpüren; und eben dieſe Menſchen befriedigen ihre Begierden doch ſehr oft mit ſträflicher Grenzenloſigkeit. Andre ſind ſo weichlich, und zart gewöhnt, daß ſie alle die Vergnügungen verachten, mit denen Schmerz, Ekel, oder andre angenehme Empfindungen verbunden ſind. Viele ſetzen ſich über gegenwärtige mittelmäſſige Vergnügungen, und über einen gegenwärtigen Schmerz ganz hinweg, und handeln faſt immer nach Hofnung und Furcht. Andre ſind ſolche Sybariten, daß ſie, gleich den Kindern, nach dem kleinſten Vergnügen mit unbeſchreiblicher Aengſtlichkeit rennen, und das unbeträchtlichſte Ungemach aus allen Kräften ſcheuen. Das gegenwärtige Vergnügen und der gegenwärtige Schmerz ſind ihnen allemal die gröſten. Sie machen es wie unbehutſame Prediger und Panegyriſten, denen der **Heilige**, **der im gröſten Anſehen ſtehet, der würdigſte zu ſeyn ſcheinet.**

So mannichfaltig indeſſen auch die Neigungen der Menſchen ſeyn mögen, ſo ſind doch die gegenwärtigen Perceptionen die Triebfedern ihrer Handlungen. Die Zukunft rührt ſie bloß durch die Abbildung, die ſie ſich davon machen, oder durch die Angewohnheit und die Entſchlieſſung, nach der ſie ſich vorgenommen haben, dem Gedanken an ſie nur dem Namen und äuſſerlichen Charakteren nach, ohne alle lebhafte Vorſtellung nachzuhängen; weil ſie ſich einem bereits gefaßten und überlegten Entſchluß, und noch mehr einer erlangten Fertigkeit mit Unruhe, ja öfters mit bittrem Verdruß entgegenſetzen würden.

Philalethes. §. 65. Der Menſch iſt ſehr geneigt, ſich ein zukünftiges Vergnügen geringer vorzuſtellen, und den Schluß zu machen, es möchte, wenn es zum Verſuch käme, der Hofnung oder der Meinung, die man davon gehabt, nicht einmal entſprechen. Der Grund dieſes Schluſſes liegt nemlich in ihrer eigenen Erfahrung. Sie haben nemlich öfters befunden, daß das, was nicht nur andere erhoben, ſondern was ſie auch ſelbſt zu einer gewiſſen Zeit mit groſſem Vergnügen und lebhafter Ergötzung genoſſen haben, ihnen zu einer andern Zeit unſchmakhaft, auch wohl gar ekelhaft geweſen ſey.

Theophilus. Solche Raiſonnements fället gewöhnlicherweiſe der Wollüſtige. Der Ehrſüchtige und Geitzige urtheilen über Ehre und Reichthum ganz anders, ob ſie gleich dieſe Dinge nur in einem ſehr mittelmäßigen oft geringen Grad gebrauchen, da ſie ſie doch haben. Die Natur hat es mit vieler Weisheit veranſtaltet, daß die Menſchen gegen das, was ihre Sinne nur in einem geringen Grade rührt, oft ſo viel Empfindung haben. Könnten ſie niemals geitzig oder ehrſüchtig werden, ſo würde es der gegenwärtigen Verfaſſung ihrer Natur nach ſehr ſchwer halten, vernünftig und tugendhaft genug zu werden, um bey allen Hinderniſſen, die ihnen die gegenwärtigen Vergnügungen in den Weg legen, ihre Vollkommenheit zu befördern.

Philalethes. §. 66. Was aber die Dinge betrift, die in ihren Folgen gut und böſe ſind, und uns alſo auch in der Zukunft Gutes und Böſes zuwege bringen können, ſo urtheilen wir auf mancherley Weiſe unrecht:

Einmal, wenn wir glauben, daß nicht wirklich ſo viel Böſes von ihnen abhänge, als doch in der That von ihnen abhängt.

Zweitens, wenn wir uns einbilden, daß, wenn auch die Folgen von groſſer Wichtigkeit ſind, ſie demohnerachtet nicht ganz und ungezweifelt gewiß wären, daß ſie wohl anders ausſchlagen, oder auf einige andre Art und Weiſe, zum Beiſpiel durch Fleiß, Geſchicklichkeit, durch Aendrung des Lebens, und durch Buſſe vermieden werden könnten.

Theophilus. Erklärt man die Wichtigkeit der Folge durch die Wichtigkeit deſſen, was folgt, oder durch die Gröſſe des Guten oder des Böſen, ſo daraus entſtehen kann; ſo wird man in die eben erwähnte Art eines falſchen Urtheils, welches das Gute und das Böſe von einer falſchen Seite vorſtellet, gerathen. Mithin bleibt die zweite Art eines unrichtigen Urtheils, nach welchem man die Folge ſelbſt bezweifelt, übrig, und auf dieſe muß hier Rückſicht genommen werden.

Philalethes. Es würde mir keine Mühe machen, das Unrichtige in dieſen Arten der Urtheile ausführlich auseinander zu ſetzen. Ich will aber nur im allgemeinen bemerken, daß es ein Vernunft widriges, und ungereimtes Verfahren ſey, ein beträchtliches Gut um eines weit geringeren willen, aus bloſſen Muthmaſſungen, und ohne gehörige Unterſuchung aufs Spiel zu ſtellen, oder ſich dem Elend und allen Arten von Noth und Verlegenheit auszuſetzen, um ein unbedeutendes Gut zu erhaſchen, und einem ſehr kleinem Uebel zu entgehen.

Theophilus. Die Betrachtung der Gröſſe der Folge, und die der Gröſſe deſſen, was da folget, ſind beide

be-

heterogen, (oder können nicht zuſammen verglichen werden). Die Moraliſten haben ſie öfters zuſammen vergleichen wollen, ſie ſind aber niemals einig geworden. Ein Beweis mögen die Schriften über die **Probabilität** ſeyn.

So wie bey andren **entgegengeſetzten und heterogenen** Aeſtimationen, die gleichſam mehr als eine Dimenſion haben; iſt auch hier die Gröſſe deſſen, wovon die Rede iſt, aus beiden Aeſtimationen zuſammengeſetzet, wie man bey einem Rectangulum die Länge und die Breite in Erwegung ziehen muß. Die Gröſſe der Folge und die Grade der Wahrſcheinlichkeit laſſen ſich nicht beſtimmen, weil uns noch der Theil der Logik fehlet, der zu ihrer Berechnung Anleitung geben muß. Die mehreſten Caſuiſten haben ihre Natur nicht gehörig eingeſehen; indem ſie ſie mit dem Ariſtoteles aus dem Anſehen herleiten, anſtatt daß ſie ſolche auf die Wahrſcheinlichkeit gründen ſollten, weil das Anſehen nur ein Theil der Gründe iſt, die die Wahrſcheinlichkeit ausmachen.

Philalethes. Dies falſche Urtheil hat gemeiniglich eine **doppelte Urſache**. Die **Unwiſſenheit**, – und die **Unachtſamkeit**, wenn man das, was man weis, in keine Betrachtung ziehet. Dies iſt eine angenommene und gegenwärtige Unwiſſenheit, die unſre Urtheile in eben ſo viele Irthümer verwickelt als der Wille.

Theophilus. Gegenwärtig hat man ſie wohl hie und da doch aber nicht überall angenommen. Denn wir denken nicht ſtets an das, was wir wiſſen, und deſſen wir uns bald erinnern könnten, wenn wir Herren unſres Gedächtniſſes wären. Eine angenommene Unwiſſenheit iſt zu der Zeit, da man ſie annimmt, mit einer gewiſſen Achtſamkeit verbunden, obgleich in der Folge allemal Unachtſamkeit dazu kommt. Die Kunſt, dasjenige, was man weis, wenn es nöthig iſt, anzuwenden und zu gebrauchen, wäre daher ganz unſtreitig eine der wichtigſten. Bis itzt ſehe ich

aber noch nicht, daß der Anfang dazu gemacht worden ſey. Die **Kunſt des Gedächtniſſes** (ars memoriae), worüber ſehr viel geſchrieben worden, iſt etwas ganz anders *).

Phi=

*) Cicero erzählt uns den Urſprung dieſer Kunſt des Gedächtniſſes, deren Erfindung er dem Simonides zuſchreibt.

Simonides wohnte einſt einem Gaſtmahle bey, an welchem die Verſammlung ſehr zahlreich war. Mitten in der Freude der Geſellſchaft ward er vom Caſtor und Pollux herausgerufen, weil jemand auf der Straſſe ſehr wichtige Dinge mit ihm zu ſprechen hätte. Kaum war er herausgegangen, als das Haus über den Haufen fiel, und die Geſellſchaft dergeſtalt zerſchmetterte, daß ihre Verwandten, da ſie ſie begraben wollten, auf keine Weiſe im Stande waren, die todten Körper von einander zu unterſcheiden. Simonides fiel endlich auf ein Mittel, ſie herauszubringen.

Er erinnerte ſich ganz genau, wo ein Jeder geſeſſen hatte, und wies den Verwandten die Stelle, wo der todte Körper ohne Zweifel liegen muſte, die ihn dann alſobald auch fanden.

Da er hiedurch die Verbindung der Gegenſtände und ihrer Plätze bemerkte, ſo fiel er auf ſein künſtliches Gedächtniß. Er rieth ſeinen Schülern, ſich einen gewiſſen Standort z. B. eine Stadt, oder einen Garten, oder einen groſſen Platz zu wählen, wo ſie mit allen dazu gehörigen Wegen, Ecken, Plätzen, und Gebäuden genau bekannt wären, und ſich alsdann gewiſſe Bilder, die mit den Dingen einige Aehnlichkeit hätten, deren ſie ſich erinnern wollten, vorzuſtellen, als wenn ſie in den verſchiedenen Theilen dieſes Platzes ausgetheilt ſtünden. Wenn ſie dies gethan hätten, und hernach ihre Gedanken auf den Platz richteten, ſo würde er ihnen mit den Bildern angefüllt ſcheinen, wovon ſich ein jedes in der Ordnung und Lage befinden würde, in die ſie zuvor geſtellt wären. Dieſer Platz möchte alſo bey allen Gelegenheiten gebraucht werden; denn ſonſt möchten die Figuren leicht ausgelöſcht und andre an ihre Stelle geſetzt werden; dieſe würden ſo lange daſelbſt bleiben, als nöthig wäre, oder bis ihnen Nachfolger angewieſen wären, u. ſ. w.

Hieher gehören alle die Mittel, deren wir uns bedienen, uns einer Sache zu erinnern.

Anm. des Ueberſ.

Philalethes. **Urtheilen** iſt gerade ſo viel, als eine Rechnung beſchlieſſen, und beſtimmen, auf welcher Seite ſich der Unterſchied finde. Wird nun die eine von den beiden Seiten verwirret und in der Eil gerechnet; werden verſchiedene Summen nicht geſehen und ausgelaſſen, die doch mit in die Rechnung hätten kommen müſſen; ſo verurſacht eine ſolche Uebereilung ein eben ſo falſches Urtheil, als eine gänzliche Unwiſſenheit.

Theophilus. Bey der Berechnung der Gründe, die uns zu einem Entſchluß beſtimmen, iſt eben die Behutſamkeit nöthig, die ein Kaufmann zur vortheilhaften Führung ſeiner Bücher anwenden muß. Keine Summe darf ausgelaſſen, eine jede muß beſonders gerechnet, eine jede in ihre gehörige Ordnung geſtellet, und zuletzt müſſen alle Summen genau zuſammengerechnet werden.

Größtentheils überſiehet man manche der nothwendigen Erforderniſſe. Man denkt **entweder** gar nicht, **oder** doch nicht mit der gehörigen Ernſthaftigkeit, und nur im Vorbeigehn daran; **oder** man giebt einem jeden den ihm zukommenden Werth; gleich einem Buchhalter, der zwar die Colonnen einer jeden Seite gehörig calculirt, aber die Summen einer jeden Linie oder Poſt nicht vorhero genau berechnet, ehe er ſie in die Colonne hereinſetzt, um dadurch den Calkulator, der nur die Colonnen revidirt, zu hintergehen.

Wir können uns überdem, wenn wir auch nichts vergeſſen, ſondern alles bemerken, in der Zuſammenziehung der Summen der verſchiedenen Colonnen, ſogar auch in der Finalzuſammenziehung, wo aus allen Summen eine allgemeine herausgezogen wird, ungemein bald irren.

Wir müſten alſo in aller Abſicht die Kunſt verſtehen, die Probabilitäten zu berechnen, und von dem Werthe der Güter und der Uebel eine hinlängliche Kenntniß beſitzen, wenn wir die Kunſt, Folgerungen zu machen, gebrauchen wollten. Noch nöthiger iſt die Aufmerkſamkeit und die

Gedult, um unverrückt, und ohne Irthum bis zur Concluſion fortzugehen. Vor allen Dingen iſt eine feſte und unveränderliche Entſchloſſenheit des Geiſtes, nun auch auszuführen, was man beſchloſſen hat, ganz unentbehrlich: – ſind verſchiedene Kunſtgriffe, beſondre Regeln, und Fertigkeiten nöthig, um dieſe Entſchloſſenheit nicht zu verlieren, wenn die Ueberlegungen, die vor dem Entſchluß vorangiengen, nicht mehr gegenwärtig ſind.

Zur Erkenntniß der Tugend und Glückſeeligkeit gehören nur wenige Kenntniſſe und Einſichten.

Nun gehören freilich, Gott ſey Dank! zur Berechnung der **wichtigſten Summe** aller menſchlichen Eräugniſſe, ich meine der Glückſeeligkeit und des Elendes, nicht die tiefen Kenntniſſe, nicht die vielen Kunſtgriffe und Verſuche, die alsdann erfordert werden, wenn man in einem Staats- oder Kriegesrath, – in einem hohen Tribunal, – in einer mediciniſchen Conſultation, – in einer theologiſchen oder hiſtoriſchen Controverſe, oder in einer Aufgabe aus der Mathematik oder Mechanik gründlich entſcheiden will.

Zur Ausführung unſrer Vorſätze gehört ein hoher Grad der Entſchloſſenheit.

Dagegen wird aber bey dem intereſſanten Geſchäfte der Tugend und Glückſeeligkeit ein höherer Grad von Feſtigkeit und Uebung erfordert, um heilſame Entſchlüſſe zu faſſen, und ſie glücklich ins Werk zu richten. Zur wahren Glückſeeligkeit gehöret mehr guter Wille, als tiefſinnige Gelehrſamkeit; – und der gröſſeſte Idiot kann eben ſo leicht zum Beſitz derſelben gelangen, als der erhabenſte Gelehrte *).

Phi-

*) Hieraus läßt ſich beiläufig der erhabene Werth des Chriſtenthums beurtheilen. Die Lehren deſſelben, die zur Glückſeeligkeit nöthig ſind, laſſen ſich ohne einem groſſen Vorrath weitläuftiger und künſtlicher Gelehrſamkeit erkennen und begreifen. Ich meine freilich die Lehrſätze der chriſtlichen Religion, und nicht des theologiſchen Syſtems. Zu den letzteren gehört ſchon ein gröſſerer Umfang von Kenntniſſen und Einſichten.

Anm. des Ueberſ.

Philalethes. Ohne Freiheit würde der Verſtand unbrauchbar ſeyn, und ohne Verſtand würde die Freiheit nichts bedeuten. Könnte ein Menſch ſehen, was ihm gut oder ſchädlich ſeyn würde, ohne daß er im Stande wäre, einen Schritt zu jenem fortzuſetzen, und von dieſem zurückzukehren, was würde ihm dieſe ſeine Erkenntniß helfen. Er wäre eben dadurch unglücklicher, weil er ſich nach dem Guten ängſtlich ſehnen und das Uebel, welches jedoch unvermeidlich wäre, aufs heftigſte ſcheuen würde. Man gebe jemanden die Freiheit, im Finſtern herumzulaufen, iſt ſeine Freiheit beſſer, als wenn er von einem ſtarken Winde, gleich einer Waſſerblaſe auf dem Waſſer herumgetrieben würde?

Theophilus. Sein Eigenſinn erhielte freilich einige Befriedigung; er ſelbſt würde aber dadurch das Gute gewiß nicht eher finden, und das Böſe nicht leichter vermeiden lernen.

Philalethes. §. 68. Eine andre Quelle eines falſchen Urtheils!

Wir ſind öfters mit dem erſten Vergnügen, das uns aufſtößt, oder das die Gewohnheit angenehm machet, vollkommen zufrieden, und ſehen alsdann gar nicht weiter. Dies iſt den Menſchen eine andere Veranlaſſung, unrichtig zu urtheilen, weil ſie das, was doch den ſichtbareſten Einfluß auf ihre Glückſeeligkeit hat, nicht für nöthig zu derſelben halten.

Theophilus. Dies falſche Urtheil iſt bereits unter der erſtern Gattung, da man ſich in Abſicht der Folgen irret, begriffen.

Wir können an der Tugend einen Geſchmack erhalten.

Philalethes. §. 69. Die letzte Unterſuchung, die in dieſe Materie einſchlägt, iſt dieſe: ob es in dem Vermögen des Menſchen ſtehe, das Angenehme oder Unangenehme, das dieſe oder jene beſondre Handlung begleitet, zu ändern?

Bey

Bey gewiſſen Gelegenheiten kann er es allerdings ändern. So kann er ſeinem Gaumen mehr Reitz und gröſſere Fühlbarkeit, und ſich einen Geſchmack an den Dingen verſchaffen, an welchen er vorhero keinen gehabt hat. Auch der Geſchmack der Seele kann geändert werden. Genaue und ſorgfältige Prüfung der Dinge, die Uebung, die Anwendung der allgemeinen Grundſätze auf beſondre Fälle und die Gewohnheit werden es merklich erleichtern. So gewöhnt man ſich nach und nach an den Toback, und endlich macht der öftere Gebrauch und die häufige Gewohnheit gar, daß er gut ſchmeckt.

Mit der Tugend verhält es ſich nicht anders. Erlangte Fertigkeiten ſind kräftige Reitzungen. Sie machen das, was wir uns angewöhnt haben, ſo leicht, und verknüpfen damit ein ſo groſſes Vergnügen, daß wir uns nicht enthalten können, es zu thun. So ausgemacht es nun iſt, daß wir dies zu thun im Stande ſind, ſo ſehr vernachläſſigen wir hierunter unſre Pflicht, und halten es wohl gar für unmöglich, daß ein Menſch machen könne, daß ihm eine gewiſſe Sache oder eine Handlung mehr oder weniger angenehm ſey.

Theophilus. Eben dies habe ich im 37. §. und im 47. §. gegen das Ende bemerkt. Wir können uns allerdings Geſchmack und anmuthiges Vergnügen an einer gewiſſen Sache verſchaffen.

Das Vergnügen, das ein rechtſchaffnes Leben gewährt, und der Gedanke, daß ein zukünftiges Leben möglich ſey, kann uns zur Tugend beſtimmen.

Philalethes. §. 70. Wenn die Moral nur allemal auf ihrem Grundpfeiler ruhet, und gehörig eingeſchärfet wird, ſo muß ſie den Menſchen nothwendig für die Tugend einnehmen; – und wenn nur nach dieſem Leben eine ewige Glückſeeligkeit, oder ein immerwährendes Unglück möglich iſt, ſo iſt dies bereits ein ganz hinlänglicher Bewegungsgrund. Man kann es nicht läugnen, daß ein gut geführtes Leben, mit der Hofnung, daß eine ewige Glückſeeligkeit möglich ſey, einem in Laſtern und Schandthaten vollbrachten Leben, mit dem

die

die Furcht eines ewigen Unheils, wenigſtens die ſchröcken⸗volle Angſt vernichtigt zu werden verbunden iſt, weit vor⸗zuziehen ſey. Dies iſt auſſer allem Zweifel, wenn auch würklich der Rechtſchaffne hiernieden unglücklich ſeyn, und der Gottloſe ſich in dem blühendeſten Wohlſtande befinden ſollte. Indeſſen glaube ich, daß der Laſterhafte hier bereits ſeine Strafen erhalte, und die unglücklichen Folgen ſeiner Vergehungen fühle.

Theophilus. Wenn alſo auch nichts nach dem Tode zu erwarten wäre, ſo würde ein epikureiſches Leben dem⸗ohnerachtet nicht zu empfehlen ſeyn. Es iſt mir ſehr ange⸗nehm, daß Sie Ihre Meinung beſtimmter und deutlicher ſagen, als Sie ſie — §. 55. ausdrückten.

Philalethes. Wer würde ſich wohl bey geſundem Menſchenverſtande der Gefahr eines unendlichen Elends, das ihn betreffen kann, ausſetzen? da er bey einer ſolchen Gefahr nichts anders gewinnet, als die Vernichtigung. Der Vernünftige hingegen hat, wenn er ſich auch irren ſollte, nichts zu fürchten, als ſie, und kann dabey doch alle⸗mal auf eine ewige Glückſeeligkeit hoffen.

Ich habe von der Gewißheit, oder von der Wahr⸗ſcheinlichkeit eines zukünftigen Zuſtandes aus guten Gründen faſt gar nichts geſagt. Meine Abſicht gieng nur dahin, das falſche Urtheil zu zeigen, von dem ein jeder, der das kurze Vergnügen eines laſterhaften Lebens unter allerley Vorwande vorzieht geſtehen muß, daß er es nach ſeinen ei⸗genen, nach Willkühr beſtimmten Grundlehren abfaſſe.

Man kann ein zukünftiges Leben eben ſo wenig mit Grunde läugnen, als man ehmals aus Beweiſen die Exiſtenz der Antipoden läugnete.

Theophilus. Der Laſterhafte findet ſich ungemein geneigt, die Unmöglichkeit eines andern Lebens zu glauben. Er hat aber keinen andern Grund dazu, als den, daß man blos das glauben müſſe, was uns unſre Sinnen lehrten, und daß noch kein Menſch von ſeinen Bekannten aus der andern Welt zurückgekommen ſey.

Zu einer gewiſſen Zeit, da man die Mathematik noch nicht auf populäre Begriffe herabſtimmen wollte, konnte man aus dieſem Grunde die Antipoden läugnen. Man that es mit eben ſo vielem Grunde, als man in unſern Tagen ein anderes Leben läugnet, weil man die wahren und richtigen Grundſätze einer geſunden Metaphyſik mit den Begriffen, die ſich die Einbildungskraft davon macht, nicht verbinden will.

Es giebt **dreierley** Begriffe, oder Ideen: **Populäre, mathematiſche,** und **metaphyſiſche.** Die **erſteren** würden nicht zureichen, Antipoden zu glauben; die **erſtern** und **zweiten** ſind auch nicht hinlänglich, das Daſeyn einer andern Welt anzunehmen. Muthmaſſungen geben ſie allerdings, die viel Gewicht und Nachdruck haben. Wenn indeſſen die **zweite** Art von Begriffen, das Daſeyn der Gegenfüßler bewies, noch ehe die Erfahrung, die wir itzt davon haben, den Ausſpruch thäte, (ich rede nicht ſo wohl von den Einwohnern, ſondern vielmehr von dem Orte, den ihnen die Geographen und Aſtronomen einräumten), ſo würden die letzteren ſchon itzt für die Gewißheit eines andern Lebens entſcheiden, ehe noch jemand in daſſelbe gegangen wäre.

Philalethes. §. 72. Doch wir wollen wieder auf die Materie von der **Macht** zurückkommen, da ſie den eigentlichen und Hauptinhalt dieſes Kapitels ausmacht, und die Freiheit nur eine Art derſelben, wiewohl eine der vorzüglichſten iſt. Eine genauere Kenntniß deſſen, was man **Thätigkeit** nennt, wird uns zugleich deutlichere Begriffe von der Macht ſelbſt verſchaffen. Gleich im Anfang unſrer Unterredung habe ich bemerkt, daß wir eine **doppelte** Art der Thätigkeit annehmen müſſen, von welcher wir uns einige Begriffe machen können, nemlich, die **Bewegung** und den **Gedanken.**

Von der Thätigkeit.

Theophilus. Ich könnte Ihnen abermals hiebey die Inſtanz machen, daß es weit beſſer ſey, anſtatt des Wor-

Wortes Gedanken ein allgemeineres, ich meine das Wort **Perception** zu wählen, ſo daß man den Gedanken nur den Geiſtern allein, die Perception hingegen allen Entelechien einräumte. Ich will aber keinem verwehren, das Wort Gedanken eben ſo weit auszudehnen. Ich ſelbſt habe es vielleicht, ohne daran zu denken, in dieſem Sinne genommen.

Philalethes. Man giebt freilich der Bewegung und dem Gedanken den Namen der Thätigkeit. Betrachtet man ſie indeſſen genauer, ſo wird man gewahr werden, daß ſie ſie nicht immer in vollkommnen Grade ausmachen. Denn es giebt, wo ich mich nicht irre, von beyden Gattungen gewiſſe Beiſpiele, da man nach behöriger Betrachtung finden wird, daß ſie eher **Leiden** ſind. – Denn in dieſen Exempeln empfängt die Subſtanz, in der ſich die Bewegung oder der Gedanke findet, bloß von auſſen den Eindruck, der ſie zu ſolcher Thätigkeit veranlaſſet. Folglich würket ſie bloß vermittelſt der Fähigkeit, die ſie hat, einen ſolchen Eindruck von einem äuſſerlich würkenden Weſen anzunehmen. Dies iſt aber eine bloß **leidende Macht.**

Zuweilen ſetzt ſich die Subſtanz, oder das würkende Weſen ſelbſt durch eigene Macht in Thätigkeit; und das iſt eigentlich eine **thätige Macht.**

Wahre Subſtanzen haben eine Thätigkeit im ſtrengſten Sinn.

Theophilus. Wenn man das Wort Thätigkeit in metaphyſiſchem Sinne durch dasjenige erklärt, was in einer Subſtanz **freywillig** und aus ihren eigenen Kräften geſchieht; ſo muß eine jede wahre Subſtanz auch beſtändig thätig ſeyn, denn nächſt Gott kommt alles aus ihr ſelbſt, und es läßt ſich nicht einmal gedenken, daß eine geſchaffne Subſtanz in ſie einflieſſen ſollte. Nehmen wir aber das Wort **Thätigkeit** für die Uebung in der **Vollkommenheit**, und das Wort **Leiden** für das Gegentheil; ſo haben wahre Subſtanzen nur alsdann Thätigkeit, wenn ihre Perception, (ich gebe allen Subſtanzen Perception), ſich entwickelt und deut-

deutlicher, und ſie leiden nur denn, wenn ſie verworrener wird. Mithin iſt in Subſtanzen, die eines Vergnügens oder eines Schmerzes fähig ſind, eine jede Handlung ein Beförderungsmittel des Vergnügens, und das Leiden ein Beförderungsmittel des Schmerzens.

Die Bewegung iſt nur eine Schein-Subſtanz, — weil die Materie und die Maſſe, der die Bewegung zukommt, auch nichts anders iſt. Indeſſen hat doch die Bewegung einen Schatten von Handlung und die Maſſe einen Schatten von Bewegung. In dieſer Rückſicht kann man alſo behaupten, daß der Körper **handele**, wenn er ſich freywillig verändert, daß er hingegen **leide**, wenn er von einem andern fortgeſtoſſen, oder verhindert wird. Auf eben die Art kann man bey einer wahren Handlung, oder in einem wahren Leiden einer wahren Subſtanz die Veränderung, durch welche ſie zu ihrer Vollkommenheit hineilet, für die **Handlung** halten, und ſie ihr ſelbſt zuſchreiben. So kann man denn auch die Veränderung, wodurch bey ihr das Gegentheil bewürkt wird, für ein **Leiden** anſehen, und einer äuſſeren Urſache zuſchreiben. Dieſe Urſache iſt freilich keine unmittelbare, weil im erſteren Falle die Subſtanz ſelbſt, im zweiten gewiſſe äuſſere Dinge dieſe Veränderung auf eine vernünftige Art erklären können. Den Körpern gebe ich nur einen Schatten und ein Bild von der Subſtanz und der Handlung. Denn das Zuſammengeſetzte kann eben ſo wenig eine Subſtanz ſeyn, als eine Heerde Schafe. Etwas Subſtanzialiſches hat das Zuſammengeſetzte allerdings, deſſen Einheit, (dadurch es **ein** Ding wird) ihren Grund im Gedanken hat.

Philalethes. Ich ſtelle mir vor, daß die Macht, Ideen oder Gedanken von einer äuſſerlichen Subſtanz zu erhalten, die **Macht zu denken** genannt würde, ob ſie gleich im Grunde nichts als eine **leidende Macht**, oder eine bloſſe Fähigkeit iſt, welche von den innerlichen Reflectionen und Veränderungen, die mit dem erhaltenen Bilde allemal verbunden ſind, abſtrahirt. Denn der Abdruck,

den

den die Seele erhält, verhält ſich gerade, wie der Abdruck eines Spiegels. Das Vermögen hingegen, abweſende Bilder dem Verſtande nach eigenem Belieben darzuſtellen, und diejenigen mit einander zu vergleichen, die wir für die rechten halten, heißt eine **thätige Macht.**

Theophilus. Ihre Theorie ſtimmt mit der meinigen völlig überein, weil ich gleichfalls einen Fortgang zu einem vollkommnern Zuſtand annehme. Ich würde aber doch auch den Senſationen in ſo fern eine Handlung zuſchreiben, als ſie uns deutlichere Perceptionen, und folglich auch Gelegenheit geben, Bemerkungen zu machen, und uns gleichſam zu entwickeln.

Philalethes. §. 73. Ich kann alſo aus dem, was ich im Vorhergehenden geſagt habe, folgern, daß ſich alle primitive und urſprüngliche Ideen auf folgende zurückbringen laſſen. Auf

Die **Ausdehnung**,

Die **Solidität**,

Die **Beweglichkeit**, (die **leidende Macht**, oder die **Fähigkeit** bewegt zu werden).

Dieſe drey erhalten wir von unſrer Seele durch das Ueberdenken.

Ferner das **Daſeyn**,

Die **Dauer**, und

Die **Zahl.**

Dieſe erlangen wir ſowohl durch die Senſation, als durch das Ueberdenken.

Vermittelſt dieſer Ideen würde ſich, meinem Bedünken nach, die Natur der Farben, der Töne, des verſchiedenen Geſchmacks und Geruchs, und aller andern Begriffe, die wir haben, gar leicht erklären laſſen, wenn wir nur hinlänglich ſcharfe Organen hätten, die verſchieden modificirten Bewegungen der kleinen Körper **wahrzunehmen**,

die die mannichfachen ſinnlichen Empfindungen in uns hervorbringen.

Theophilus. So wenig ich Sie auch deshalb tadeln will, daß Sie die Analyſe dieſer Begriffe nicht fortgeſetzt haben, ſo halte ich an meinem Theile dafür, daß, wenn man ſie auch gleich urſprüngliche Ideen nennet, ſie doch immer höher herauf analyſirt werden können, folglich dieſen Namen nicht verdienen. Freilich würde ihre Anzahl kleiner; man kann ſie aber auch vergröſſern, wenn man andere, die eben ſo, und vielleicht noch mehr urſprüngliche genannt zu werden verdienen, hinzuthun will. Daher würde ich ſie auch, nach analytiſcher Ordnung, ſo neben einander ſtellen, wie ſie entſtehen, mithin diejenigen, die eher entſtehen, auch eher nennen, als die andern, alſo die Zahl von der Ausdehnung und die Dauer vor der Beweglichkeit oder Bewegungs-Kraft ſetzen, obgleich die äuſſeren Veranlaſſungen zu dergleichen Begriffen, eine andere Ordnung beobachten.

Analytiſche Ordnung der urſprünglichen Ideen.

Die Sinne geben Stof zum Ueberdenken. Wir würden niemals einen Gedanken haben, wenn wir nicht zugleich etwas anders, nemlich die einzelnen Veranlaſſungen dächten, die uns die Sinne geben. Ich bin eben ſo gewiß überzeugt, daß kein erſchaffener Geiſt ohne Organen und Senſationen ſeyn kann; als ich weiß, daß er ohne Zeichen nicht würde ſchlieſſen können.

Diejenigen alſo, die die Seele von dem Körper abſondern, und den zufolge gewiſſe Denkgeſetze vorſchreiben, die nicht nur durch keine uns bekannte Grundſätze erklärt werden können, ſondern auch allen unſern Erfahrungen, ſogar der allgemeinen Ordnung der Dinge widerſprechen; räumen den eingebildeten ſtarken Geiſtern zu viel ein, und machen die erhabenſten und wichtigſten Wahrheiten verdächtig, weil ſie die Beweisgründe, die ihnen dieſe Ordnung der Dinge darbietet, ſich ſelbſt entziehen.

Zwey

Zwey und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von den vermiſchten Zufälligkeiten (Modes)

Philalethes.

§. 1. Ich komme auf die **vermiſchten Zufälligkeiten**. Ich unterſcheide ſie von den noch **einfacheren Zufälligkeiten**, die bloß **aus einfachen Begriffen** von einerley Art beſtehen. Denn die **vermiſchten Zufälligkeiten** ſind eigentlich Vereinbarungen ſolcher Begriffe, welche man nicht als charakteriſtiſche Merkmale würklicher Weſen, die ein beſtändiges Daſeyn haben, ſondern als hingeworfene und nicht mit einander verbundene Ideen anſieht, die der Verſtand zuſammenſetzt. Eben dadurch kann man ſie von den **zuſammengeſetzten Ideen der Subſtanzen** unterſcheiden.

Theophilus. Wir müſſen die vorher feſtgeſetzten Eintheilungen noch einmal überſchauen. Dann werde ich Ihre Meinung beſſer verſtehen lernen.

Nach Ihrer Theorie ſind die Ideen **entweder** einfach, **oder** zuſammengeſetzt. Die zuſammengeſetzten ſind **entweder** Subſtanzen, **oder** Zufälligkeiten, (Modi) oder Relationen. Die Zufälligkeiten ſind **entweder** einfache (aus einfachen Ideen von einerley Art zuſammengeſetzt), oder vermiſchte.

Nach Ihrem Syſtem giebt es folglich:

1) **einfache Ideen.**

2) **Ideen von einfachen und vermiſchten Zufälligkeiten.**

3) **Ideen von Subſtanzen.**

4) **Ideen von Relationen.**

Die Objekte der Ideen lieſſen ſich vielleicht in **abſtrakte**, und concrete eintheilen.

Die **abſtrakten** ſind

Entweder abſolute,

Oder ſolche, die zugleich eine Relation einſchlieſſen.

Die **abſoluten** theilet man ein a) in **Eigenſchaften**,

b) in **Modificationen**

beide ſind **theils** einfach,

theils zuſammengeſetzt.

Die **konkreten** ſind **entweder** Subſtanzen,

oder ſubſtanzialiſche Dinge,

entweder zuſammengeſetzte,

oder aus wahren und einfachen Subſtanzen beſtehende.

Philalethes. §. 2. In Anſehung der einfachen Ideen verhält ſich die Seele ganz leidend, und erhält ſie von den würklich vorhandenen Dingen, je nachdem ſie ihr die Senſation oder die Reflektion darbietet. In Anſehung der vermiſchten Zufälligkeiten handelt ſie hingegen ſehr oft eigenmächtig, und kann die einfachen Ideen mit einander verbinden, und in zuſammengeſetzte verwandeln, ohne darauf zu ſehen, ob ſie in der Natur der Dinge würklich ſo unter einander verbunden ſind. Daher kommt es auch, daß man ſie **Notionen** nennet.

Die Empfindungen der Ideen entſtehen oft auf eine ganz unfreywillige Weiſe.

Theophilus. Oft iſt das Reflektiren, durch welches wir an einfache Ideen gedenken, ganz freiwillig; die Verbindungen im Gegentheil, die die Natur nicht getroffen hat, können, wie es in einem Traum und in der Raſerey geſchieht, ganz von ſich ſelbſt bloß aus dem Gedächtniß entſtehen, ohne daß die Seele mehr beiträgt, als zu den ein=

einfachen Ideen. Das Wort **Notion** ertheilen übrigens viele allen Arten der Ideen oder Vorſtellungen, den urſprünglichen ſo wohl, als den abgeleiteten.

Philalethes. §. 4. Der **Name** verknüpfet die Theile der gemiſchten Zufälligkeiten mit einander in einen einigen Begrif.

Theophilus. Wenn ſie nemlich mit einander verknüpft werden können. Hierinnen verſehen es die meiſten.

Philalethes. Das Verbrechen, einen alten Mann zu ermorden, hat keinen beſondern Namen, ſo wie ihn der Vatermord hat. Daher wird auch der erſtere für keinen zuſammengeſetzten Begrif gehalten.

Die Ideen hängen nicht von den Namen ab.

Theophilus. Da die Geſetze auf die Ermordung eines alten Mannes, keine beſondere Strafe geſetzt haben, ſo wird ſie auch mit keinem beſonderen Namen belegt, weil ohnedem ein ſolcher Name ganz unnütz wäre. Die Ideen hängen auch eigentlich nicht von den Namen ab. Wenn ein Moraliſte einen Namen für dies Verbrechen erfinden, in einem beſondern Capitel von der **Gerontephonie** handeln wollte, worinn die Pflichten gegen alte Leute, und das Grauſame, das in den Beleidigungen gegen dieſelbe liegt, ſchilderte, ſo würde er uns dadurch ganz gewiß keine neue Idee geben.

Die Idiotiſmen in einer Sprache entſtehn aus den Sitten,

Philalethes. §. 6. Die Sitten und Gebräuche einer Nation verurſachen, daß manche Verbindungen der Wörter der einen gewöhnlich ſind, die die andre nicht zu machen braucht. Daher hat eine jede Sprache ihre eigene Ausdrücke die man nicht Wort zu Wort überſetzen kann. So konnten **Oſtracismus** bey den Griechen, und **Proſcriptio** bey den Römern in andren Sprachen durch keine gleichbedeutende Namen ausgedruckt werden.

aus der Veränderung derſelben.

Mit der Veränderung der Sitten entſtehen auch jedesmal neue Wörter.

Theophilus. Auch der Zufall nimmt daran Theil. Die Franzoſen bedienen ſich der Pferde eben ſo gut, als andre benachbarte Völker; und doch haben ſie das alte Wort, welches mit dem italieniſchen **Cavalker** viele Gleichheit hatte, mit der Paraphraſe aller au cheval vertauſcht.

Philalethes. §. 9. Es giebt drey Wege, auf denen wir zu zuſammengeſetzten Begriffen von vermiſchten Zufälligkeiten gelangen.

1) **durch die Erfahrung und Beobachtung der** Dinge ſelbſt. Z. B. den Begrif vom Ringen und Fechten bekommen wir hierdurch.

2) **durch die Erfindung** (oder **willkührliche Zuſammenſetzung der einfachen Ideen**). So hatte derjenige, der die Buchdruckerkunſt erfand, zuerſt einen Begrif davon, ehe dieſe Kunſt vorhanden war.

3) durch die Erklärung der **Namen, womit die Handlungen, die wir niemals geſehen haben, belegt werden.**

Theophilus. Man kann ſie auch im Traume und in der Fieberhitze und in der Reverie erhalten, ohne daß die Verbindung freiwillig wäre. Zum Beiſpiel, wenn wir, ohne vorhero daran zu denken, von einem goldenen Pallaſte träumen.

Philalethes. §. 10. Diejenigen einfachen Begriffe, die am meiſten modificirt worden, ſind das **Denken**, die **Bewegung** und die **Macht**, von der man glaubt, daß die Handlungen daraus flieſſen, denn die Thätigkeit iſt die vornehmſte Beſchäftigung des menſchlichen Geſchlechtes. Die Handlungen ſind **entweder** Gedanken, **oder** Bewegungen. Die aus einer öfters wiederholten Handlung entſtandene Geſchicklichkeit, etwas zu thun, heißt **Fertigkeit.**

Kön-

können wir ſie bey einer jeden Gelegenheit wiederholen, ſo heißt ſie eine **Neigung** (diſpoſition).

So iſt die **Zärtlichkeit** eine Neigung zur Freundſchaft, oder zur Liebe.

Theophilus. Wie ich ſehe, verſtehn Sie unter dem Worte **Zärtlichkeit** ein zärtliches Herz. Sonſt betrachtet man ſie als eine beſondere Beſchaffenheit der Liebe, welche den Liebenden gegen das Gute oder Böſe, ſo dem geliebten Gegenſtand begegnet, ſehr fühlbar macht. Hieher gehört der **Zärtliche** in der **Clelie.** Der Menſchenfreund liebt ſeinen Nächſten allemal mit einer gewiſſen Zärtlichkeit, und nimmt an ſeinem Glücke und Unglücke Antheil. Iſt ſein Herz zu einem hohen Grade derſelben geſtimmt, ſo wird er jederzeit mit Zärtlichkeit lieben.

Von der Zärtlichkeit.

Philalethes. Die **Dreuſtigkeit** beſtehet in dem Vermögen, in Gegenwart andrer alles zu reden und zu thun, ohne ſich beſtürzt machen zu laſſen. Dieſe **Freimüthigkeit,** in Abſicht der Unterredungen mit andern, hatte bey den Griechen einen beſondern Namen.

Von der Dreuſtigkeit und Parrheſie.

Theophilus. Es wäre ſehr gut, wenn man dem Begrif, welchen man mit dem Wort **Dreuſtigkeit** verbindet, (welches Wort indeſſen oft in einer andern Bedeutung genommen wird, in der, z. B. in welcher **Carl** der **Dreuſte** genannt wurde), einen eigenen Namen geben wollte. Sich durch nichts beſtürzt machen laſſen, iſt Gröſſe des Geiſtes, die der Laſterhafte aber bis zur Unverſchämtheit treibt. Die Scham iſt zwar eine Schwachheit, die aber bey vielen Gelegenheiten Entſchuldigung, ſogar zuweilen Lob verdienet.

Die **Parrheſie,** ſo wie Sie ſolche unter dem griechiſchen Worte verſtehen, pflegt den Schriftſtellern zugeſchrieben zu werden, wenn ſie die Wahrheit ohne Scheu

ſagen, ob ſie gleich, da ſie nicht in Gegenwart andrer Leute ſprechen, nicht befürchten dürfen, auſſer Faſſung geſetzt zu werden.

Von Urſache und Würkung.

Philalethes. §. 11. Da die **Macht** die Quelle aller **Handlungen** iſt; ſo werden die Subſtanzen, in denen ſich dergleichen **Macht** befindet, **Urſachen** genannt, wenn ſie dieſe **Macht** durch würkliche Unternehmung einer **Handlung** äuſſern. Die Subſtanzen aber, die auf ſolche Weiſe hervorgebracht, oder die einfachen Begriffe, die vermittelſt der **Ausübung** ſolcher Macht in ein **Subjekt** gebracht werden, nennt man **Würkungen**. Die **Kraft**, dadurch eine neue Subſtanz, oder Idee (Beſchaffenheit), hervorgebracht wird, heißt in dem Subjekt, das dieſe Macht äuſſert, eine **Handlung**, in einem andern aber, in welchem ein einfacher Begrif geändert, oder hervorgebracht wird, heißt ſie ein **Leyden**.

Die Macht iſt mehr als eine bloſſe Fertigkeit oder Leichtigkeit.

Theophilus. Wenn Sie die **Macht** für die Quelle der Handlungen nehmen, ſo iſt ſie mehr, als eine Fertigkeit, oder Leichtigkeit, ſo wie Sie im vorhergehenden Hauptſtücke ſolche erklärt haben. Sie ſchließt auch eine Tendenz in ſich. Daher pflege ich ſie lieber eine **Entelechie** zu nennen, und dieſe wiederum in eine **urſprüngliche**, die der Seele zukommt, in ſofern man ſie ſich abſtrakt vorſtellet, und in eine **abgeleitete** einzutheilen, ſo wie wir ſie uns in der Beſtrebſamkeit, bey der Munterkeit und bey der Heftigkeit vorſtellen. Das Wort **Urſache** paßt hier nur auf die **würkende**; man verſteht aber auch die **Endurſache**, oder den Bewegungsgrund darunter, (der **Materie** und **der Form**, die die Scholaſtiker auch ſo nannten, nicht zu gedenken). Sollte man überdem wohl ein und daſſelbe Ding in dem **Würkenden Handlung**, in dem **Leidenden** aber **Leiden** nennen, und es auf dieſe Art in zwey Subjekte, wie man es mit dem Verhältnis thut, auf einmal ſetzen können? wäre

Sie iſt eine Entelechie, entweder eine urſprüngliche, oder eine abgeleitete.

Die würkende Urſach iſt auch eine Endurſache.

es nicht beſſer, zu ſagen, daß es zwey verſchiedene Dinge wären, davon ſich das eine in dem Würkenden, das andre in dem leidenden befände?

Philalethes. Viele Wörter, die eine Handlung auszudrücken ſcheinen, bemerken daher auch weiter nichts, als **Urſache** und Würkung. Hieher gehören die Wörter **Schöpfung** und **Vernichtung**, welche keinen Begrif von der Handlung oder der Art und Weiſe, dadurch ſie hervorgebracht wird, ſondern blos den Begrif von der Urſache und dem hervorgebrachten Dinge enthalten.

Das Wort Schöpfung enthält mehr als die bloſſe Idee von Urſache und Würkung.

Theophilus. Bey dem Worte Schöpfung denke ich mir nicht bloß eine Art und Weiſe zu handeln, die man umſtändlich beſchreiben könnte, (welches keine Statt findet); ſondern; da wir dadurch auſſer Gott, und der Welt noch etwas ausdrücken, (denn wir halten Gott für die Urſache, und die Welt für die Würkung, oder wir glauben, daß Gott die Welt hervorgebracht habe), ſo denken wir auch zugleich an eine Handlung *).

Drey

*) Man pflegt die Schöpfung, durch eine Handlung, wodurch eine würkende Urſach etwas auſſer ſich aus Nichts würkt zu erklären. Dieſe Erklärung könnte auch immer mitgehen, wenn wir uns nicht bey einem Nichts, etwas widerſprechendes nach der Erklärung vorſtellen müſten. Wir wollen uns alſo lieber an Wolfen halten, der ſie durch eine Handlung wodurch ein blos mögliches Ding, würklich wird, definirt.

So wenig wir indeſſen, einen deutlichen Begrif von der Würklichkeit haben, ſo wenig haben wir ihn von der Art, wie Gott in ein blos mögliches Ding würken, und ſolches hervorbringen könne. Dieſe Schwierigkeit wird auch nicht gehoben, wenn man gleich die Ewigkeit der Welt behauptet, ob ich gleich geſtehe, daß ſie dadurch einigermaſſen gemäßigter zu werden ſcheint. Leibnitz ſetzet deswegen den Begrif der Schöpfung über unſere Vernunft hinaus. S. Abhandlung von der Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft, §. 23. Die alten Philoſophen aller Na-

Drey und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von den zuſammengeſetzten Begriffen, die wir von den Subſtanzen haben.

Philalethes.

§. 1. Unſre Seele macht die Beobachtung, daß eine gewiſſe Anzahl von dieſen einfachen Begriffen beſtändig

Nationen, auſſer den Juden, lehrten dieſerwegen die Ewigkeit der Welt. Die Frage wird aber dadurch, wie ich ſchon geſagt habe, nicht ganz beantwortet, ob ſie gleich verſchoben wird, und einigen neugierigen Fragen derer, die die Erſchaffung der Welt in der Zeit behaupten, beantworten müſſen, ausbeugt. Als z. E. warum hat Gott die Welt nicht eher erſchaffen? Iſt die Glückſeeligkeit Gottes durch die Erſchaffung der Welt vermehrt, oder nicht? Iſt ſie vermehrt, warum hat er nicht eher Hand ans Werk gelegt? Iſt ſie nicht vermehrt, warum hat er etwas überflüßiges hervorgebracht? Μηδεν ελλειπων, κενως εμελλεν επιχειρειν πραξεσι. Nullius rei cum indigeret, vano ſe ſe ac inutili labore fatigauit. Cic. de nat. deor. L. 1. cap. 9.

Quidue noui potuit tanto poſt, ante quietos
Illicere, vt cuperent vitam mutare priorem
Nam gaudere nouis rebus debere videtur,
Quoi veteres obſunt: ſed quoi nil accidit aegri
Tempore in ante acto, cum pulchre degeret aeuum,
Quid potuit nouitatis amorem accendere tali?

Lucret. de nat. rer. L. V. v. 169.

Hat ſich Gott etwan eine hellere Wohnung verſchaffen wollen, da er die Sterne machte? Warum hat er ſich denn ſo lange mit einer finſtern begnüget?

An credo, in tenebris vita & moerore jacebat,
Donec diluxit rerum genitalis origo?

Idem 175.

Warum liebte er nicht von Ewigkeit her die Geſellſchaft, ſondern zog derſelben ein einſames Leben vor? Und was kann es ihm denn nun helfen, daß ihn die Geſchöpfe loben und opfern, da er doch nicht glücklicher werden kann, als er iſt?

Hat

dig mit einander gehen. Da man nun glaubt, daß ſie einem Dinge zugehören, ſo giebt man ihnen, nachdem ſie auf die Art in **ein einziges Subjekt vereiniget ſind**, auch einen Namen.

Daher kommt es auch, daß wir aus **Unachtſamkeit** oft ſo von ihnen reden, als wären ſie ein einziger einfacher Begrif, da ſie doch aus vielen Begriffen zuſammengeſetzt ſind.

Viele in ein Subjekt vereinigte einfache Ideen machen zwar die Idee eines Subjekts, aber keine einfache Idee aus;

Theo-

Hat er die Welt etwa der Menſchen wegen erſchaffen, damit er ihnen wohl thun könnte?

At quid immortalibus atque beatis,
Gratia noſtra queat largirier emolumenti,
Vt noſtra quicquam cauſa gerere aggrediantur?

Idem v. 166 & ſequ.

Zugegeben. Wie ſteht es um das Wohl der Menſchen? wären ſie unglücklicher, wenn ſie nicht wären?

Quidue mali fuerat nobis non eſſe creatis,
Natus enim debet, quicunque eſt, velle manere,
In vita, donec retinebit blanda voluptas:
Qui nunquam vero vitae guſtauit amorem,
Nec fuit in numero, quid obeſt non eſſe creatum.

Idem v. 177. l. 4.

Dieſe und dergleichen Fragen brauchen freilich die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nicht alle zu beantworten, ſie haben denn freilich etwas voraus. Die Hauptfrage aber bleibt doch unbeantwortet. Demohnerachtet können wir uns doch wohl eine klare Vorſtellung von der Schöpfung machen, wenn wir die erſchaffenen Dinge in Abſicht Gottes, wie die Einbildungen, die in unſerer Seele entſtehen, betrachten. Sie kommen nemlich darinn mit der Schöpfung überein, daß wir Dinge in unſern Gedanken hervorbringen, die vorher nicht darinnen waren, ſie auch durch unſere Seele, ſo lange wie wir wollen erhalten können: Eine Wirklichkeit können wir nun freilich dieſen Dingen auſſer unſerer Seele nicht geben, dies iſt es aber auch was ſie von der Schöpfung unterſcheidet.

Anm. des Ueberſ.

Theophilus. Ich finde in den einmal angenommenen und gewöhnlichen Benennungen nichts **tadelnswürdiges.** Denn ob man gleich nur ein Subjekt, und eine einzige Idee annimmt, ſo nimmt man doch nicht eine einzige einfache Idee an.

Philalethes Da wir nicht begreifen können, wie dieſe einfachen Ideen für ſich beſtehen können, ſo pflegen wir gemeiniglich etwas vorauszuſetzen, worauf ſie gleichſam als auf einer Stütze ruhen, und ein **Subſtratum** anzunehmen, worauf ſie ihren Beſtand haben, und woraus ſie entſpringen. Dieſes nennen wir eine **Subſtanz.**

Und dies Subjekt heißt eine Stütze, oder ein Subſtratum.

Theophilus. Ich billige dieſe Art zu denken vollkommen. Denn, da wir uns doch würklich in einem Subjekt mehrere Prädikate gedenken, die metaphoriſchen Wörter **Stütze** und **Subſtratum** aber nichts anders ſagen wollen; ſo ſehe ich nicht ab, warum man ſo viele Schwürigkeiten macht, und ſich an eine ſolche Benennung nicht gewöhnen will.

Die Abſtraktionen laſſen ſich nicht leicht, ſondern mit Mühe gedenken.

Ueberdem kann die Seele das **Concretum** z. B. **gelehrt, warm, glänzend,** eher denken, als die **Abſtraktionen,** oder Beſchaffenheiten, (denn dieſe, aber nicht die Ideen ſind in dem ſubſtanzialiſchen Objekte) z. B. die **Gelehrſamkeit,** die **Wärme,** das **Licht,** u. ſ. w. Dieſe begreift ſie nicht ohne Mühe.

Man könnte ſogar daran zweiflen, ob dieſe Accidenzen auch wahre und würkliche Dinge wären, da ſie zum öftern nur Verhältniſſe ſind. Die Abſtraktionen haben von je her zu ſehr vielen Einwürfen und würklich zu vielen Schwürigkeiten Gelegenheit gegeben; wovon die Subtilitäten und Unterſcheidungen der Scholaſtiker ein Beweis ſeyn mögen. Alle dieſe rechtmäßige Einwürfe, und alles übertrieben Subtile fällt auf einmal weg, wenn wir die abſtrakten Dinge nicht mehr annehmen, ins künftige bloß in Concreto reden, und überhaupt in den Wiſſenſchaften, und bey

den Demonſtrationen in denſelben keine andre Wörter wählen, als ſolche, welche ſubſtanzialiſche Subjekte bezeichnen.

Das Sprüchwort, nodum quaerere in ſcirpo würde alſo ſehr gut auf uns angewandt werden können, und wir würden die Natur der Dinge über dem Haufen werfen, wenn wir die Beſchaffenheiten oder andre abſtrakte Dinge für leicht, die concreten hingegen für ſchwer halten wollten.

Philalethes. §. 2. Meines Erachtens haben wir von der **bloſſen Subſtanz im allgemeinen genommen** keine andre Notion, als daß ſie **ein gewiſſes, ich weiß nicht, was für ein ganz unbekanntes** Subjekt ſey, welches wir uns als die Stütze und den Träger der Beſchaffenheiten vorſtellen.

Wir reden hier wie Kinder, die, wenn man ſie frägt, was dies oder jenes Ding, das ſie nicht wiſſen, ſeye, ſo gleich mit groſſer Genügſamkeit antworten, **es ſey Etwas**; welche Antwort aber, wenn **man ſie genau betrachtet**, nichts anders ſagen will, als daß ſie nicht wiſſen, was es iſt.

Theophilus. Wenn man in einer Subſtanz die Eigenſchaften oder die Prädikate, und das allgemeine Subjekt dieſer Prädikate unterſcheidet, ſo iſt es kein Wunder, wenn man ſich keine ins Detail gehende Ideen machen kann. Da man nemlich alle Attribute, woraus man eine genauere Erklärung hätte hernehmen können, abgeſondert hat, ſo konnte unmöglich eine dergleichen ausführlichere Beſchreibung erwartet werden.

Von der Subſtanz.

Um ſich von ihnen eine richtige Vorſtellung zu machen, ſo dürfen wir eben nicht die Prädikate, und das allgemeine Subjekt in denſelben unterſcheiden.

Wenn man alſo in dieſem **bloſſen Subjekt im allgemeinen genommen** noch etwas mehr ſuchen wollte, als dasjenige, woraus erhellet, daß es ein und daſſelbe Ding ſey, welches Verſtand und Willen hat, welches ſich etwas einbildet und urtheilet; ſo hieſſe dies, unmögliche Dinge verlangen, und wäre zugleich der offenbarſte Widerſpruch

gegen die gemachte Vorausſetzung, indem man das Subjekt und ſeine Beſchaffenheiten oder Accidenzen abſtrahirte und ſie beſonders dächte.

Eben dieſer Einwurf lieſſe ſich gegen den Begrif **eines Dinges** und überhaupt gegen die klareſten und urſprünglichſten Begriffe machen. Man dürfte ja nur einmal die Philoſophen fragen, was ſie ſich unter einem **bloſſen Dinge überhaupt** vorſtellten; und ſie würden, weil eben durch dieſe Frage alle beſondre Umſtände ausgeſchloſſen wären, vielleicht eben ſo wenig darauf zu antworten wiſſen, als auf jene Frage, was eine **bloſſe Subſtanz überhaupt** ſey?

Man thut ſehr Unrecht, wenn man die Idee der Subſtanz für ungereimt und für eine Chimäre hält.

Ich halte es aus dieſem Grunde für ſehr unbillig, wenn man die Philoſophen lächerlich machen will, indem man ſie mit jenem indianiſchen Weiſen vergleicht, der auf die Frage, **worauf die Erde ruhe**, antwortete, auf einen groſſen Elephanten, — und auf die zweite Frage, wer **denn den Elephanten hielte**, ſagte, **eine groſſe Schildkröte**; und endlich, als man von neuem frug, was denn **wohl die Schildkröte mit ihrem breiten Rücken unterſtützte**, zur Antwort gab, **es wäre etwas, was er aber ſelbſt nicht wüßte.**

Sie hat viele und erhebliche Folgen.

Die Lehre von den Subſtanzen, ſo unbedeutet ſie auch ſcheinen möchte, iſt lange ſo unfruchtbar und unnütz nicht, als man glaubt. Sie verbreitet über die ganze Philoſophie Licht und Klarheit, und hat die wichtigſten Folgen in alle und jede Theile derſelben.

Philalethes. §. 4. Von der Subſtanz überhaupt haben wir keinen klaren Begrif, wohl aber von einem Geiſte, und einem Körper. Denn die Idee einer körperlichen Subſtanz in der Materie iſt von unſrer Seite ſo weit entlegen, als es der Begrif einer geiſtigen Subſtanz nur immer ſeyn mag. Es geht uns hier beinahe ſo, wie es einſtmals **jenem jungen Doktor der Rechtsgelehrſam-**

keit gieng. Dieſer rief bey ſeiner Promotion dem Doktor, der ihn **creiren** ſollte, entgegen; er möchte ihn zum **Doktor** iuris vtriusque machen. „Ich werde es ſogleich „thun, antwortete der Promotor, denn Sie wiſſen in ei„nem ſo viel als in dem andern.

Theophilus. Dies üble Vorurtheil von unſrer Unwiſſenheit leite ich aus einer übertriebenen Forderung einer gewiſſen Art der Erkenntniß, die das Objekt ſelbſt nicht verſtattet, her. Das ſicherſte Merkmal, daß ein Begrif von einem Objekt klar und deutlich ſey, beſteht darinnen, daß ſich daraus durch Beweiſe a priori viele Wahrheiten ableiten laſſen. Ich habe hievon in einer eigenen Abhandlung über die **Wahrheiten und die Ideen**, die in die Acta Lipſienſia 1684 eingerückt iſt, weitläuftig geredet.

Philalethes. §. 11. Hätten wir Sinne, die ſcharf genug wären, die kleinen Theilchen der Körper zu unterſcheiden, und die wahre Beſchaffenheit derſelben einzuſehen, wovon ihre ſinnliche Beſchaffenheiten abhängen, ſo würden dieſe, z. B. die gelbe Farbe des Geldes verſchwinden, und wir würden an deren Statt eine bewundernswürdige Zuſammenfügung der Theile von einer gewiſſen Gröſſe und Figur ſehen. Dies entdecken uns die Vergröſſerungsgläſer ganz deutlich.

Indeſſen ſind unſre Kräfte ein Ding zu erkennen, unſrem gegenwärtigen Zuſtande aufs vollkommenſte angemeſſen. Eine ganz vollkommene Erkenntniß der Dinge, die uns umgeben, überſteigt die Fähigkeit eines endlichen Dinges.

Wir haben Kräfte genug, unſern Schöpfer zu erkennen, und mit unſern Pflichten bekannt zu werden. Wären unſre Sinne lebhafter und ſchärfer, ſo würde eine ſolche Veränderung mit unſrer Natur, und überhaupt mit unſerm Aufenthalte in dem Welttheile ſtreiten, den wir bewohnen.

Theophilus. Im ganzen genommen habe ich gegen Ihre Meinung nichts einzuwenden; ich habe ſelbſt darüber ſchon zum öftern nachgedacht, und mich auch manchmal erklärt.

Allein, zugegeben, daß die gelbe Farbe ſich verlieren würde, wenn wir ſchärfere und feinere Sinne hätten, ſo höret ſie doch nicht auf, eine Realität zu ſeyn. Der Regenbogen verſchwindet auch, und doch kann man ihm die Realität nicht abſprechen. Ueberdem ſind wir aller Wahrſcheinlichkeit nach zu einem weit vollkommnern Zuſtande beſtimmt; ja ſelbſt in dem gegenwärtigen können wir immer weiter bis ins Unendliche gehen; denn die Körperwelt iſt ſo groß und ſo in einander verwickelt, daß man die erſten Elemente nicht finden kann.

Wenn es würklich Atomen gäbe; ſo würden wir die Körper vollkommen kennen.

Gäbe es Atomen, (wie der Verfaſſer an andern Orten zu glauben ſcheint), ſo wäre freilich eine vollkommne Kenntniß der Körper keinesweges über die Fähigkeit endlicher Weſen erhaben. Sollten aber einige Farben oder Beſchaffenheiten unſerm bewafneterem und ſchärfer gewordenem Auge entgehen, ſo würden ſo gleich andere an deren Stelle kommen. Sollten nun dieſe abermals verſchwinden, ſo müſte unſere Sehekraft in einem merklichen Grade erhöhet werden und dies gienge nun ins unendliche ſo fort, weil die Materie bis ins unendliche getheilet werden kann.

Ob die Geiſter ſich ſelbſt ſinnliche Organen bilden können?

Philalethes. §. 13. Vielleicht beſtehet eben darin ein groſſer Vorzug einiger Geiſter vor uns, daß ſie ſich ſelbſt ſinnliche Organen bilden können, wodurch ſie die Entzwecke ihres Daſeyn hinlänglich erreichen können.

Theophilus. Wenn wir Mikroſcope verfertigen, ſo thun wir eben dies. Andre Geſchöpfe können indeſſen weiter gehen.

Wären wir im Stande, unſre Augen zu verwandeln, welches gewiſſermaſſen oft geſchieht, wenn wir etwas nahe

oder

oder in der Entfernung ſehen wollen; ſo müſte, weil die Seele doch nicht unmittelbar auf die Körper würken kann, ſondern alles nach den Geſetzen des Mechanismus erfolgt, nothwendig etwas unſren Augen noch näher als ſie ſelbſt ſeyn, wodurch wir ſie anders umbilden könnten.

Die Geiſter werden die Dinge auf eine der unſrigen ähnliche Art gewahr.

Uebrigens zweifele ich gar nicht, daß die **Geiſter** nicht auch auf eine der unſrigen ähnliche Art die Dinge gewahr werden ſollten, wenn wir ihnen auch das Vergnügen voraus laſſen, welches der bilderreiche Cyrano einigen belebten Geſchöpfen in der Sonne einräumt, die aus unendlich vielen fliegenden Thierchen beſtehen, und, indem ſie ſich auf dem Befehl der herrſchenden Seele weiter fortbegeben, verſchiedene Körperarten bilden ſollen.

Uberhaupt läßt ſich nichts ſo wundervoll gedenken, was der Mechanismus der Natur nicht zur Würklichkeit bringen ſollte. Die Kirchenväter haben auch gar nicht Unrecht, wenn ſie den Engeln Körper geben *).

*) Ich habe ſchon etwas über die Körper der Engel geſagt, worauf ich mich hier beziehe. Ich gebe gar gerne zu, daß es an ſich möglich ſey, daß die Engel Körper haben, läugne aber daß die angeführte Demonſtration ſolche erweiſe, welches ich zur Vermeidung des Mißverſtändniſſes erinnere.

In den vier erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt, war die Meinung von dem Körper der Engel eine durchgängig angenommene Lehre. Juſtinus, Martyr, Athenagoras, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Euſebius und Laktantius vertheidigten dieſen Satz.

Im dritten Lateranenſiſchen Concilium wurde dieſer Lehrſatz beſtättigt, in dem ſiebenden Oekumeniſchen, oder dem zweyten Niceniſchen verworfen. Garve hat ſich bemüht einen vernünftigern Beweis, als den ich angeführt habe, zu geben, und in ſo weit hat er auch ſeines Zwecks nicht verfehlt. Er beweiſt die Nothwendigkeit eines Körpers daher, weil alle Ideen einen Aktus der Seele erfordern, und dieſer Aktus in endlichen Geiſtern nicht, wie in dem Unendlichen, immer fortdaure.

Anm. des Uebrſ.

Philalethes. §. 15. Die Begriffe von dem Denken, und von der Bewegung der Körper ſind ſo klar und deutlich, als es die Begriffe von der Ausdehnung, der Solidität und der Bewegbarkeit ſind, die wir in der Materie antreffen.

Die Idee vom Denken iſt wohl deutlich. Die Idee von der Macht, einen Körper zu bewegen, iſt es aber nicht.

Theophilus. Was die Idee vom Denken betrift, ſo bin ich auch ihrer Meinung. In Abſicht der Idee von der Bewegung der Körper bin ich es nicht.

Nach meinem Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie ſind die Körper dergeſtalt eingerichtet, daß, wenn ſie einmal in Bewegung geſetzt worden ſind, ſie auch durch ihre eigene Kraft ſich zu bewegen fortfahren, je nachdem es die Handlungen der Seele erfordern. Dieſe Hypotheſe iſt verſtändlich und erklärbar; jene iſt es nicht.

Philalethes. Jede ſinnliche Empfindung, wenn wir ſie recht erwegen, giebt uns auf gleiche Weiſe beyde Theile der Natur, den körperlichen und den geiſtigen zu erkennen. Indem ich durchs Geſicht oder das Gehör erkenne, daß ein körperliches Weſen auſſer mir der Gegenſtand ſolcher Empfindungen ſey; ſo weiß ich es **weit gewiſſer, daß ein geiſtiges Weſen in mir vorhanden iſt, welches ſieht und höret.**

Theophilus. Sie haben ganz Recht, daß die Exiſtenz der Seele **weit gewiſſer** iſt, als die Exiſtenz der ſinnlichen Objekte.

Philalethes. §. 19. Die Geiſter und die Körper können nur da würken, wo ſie ſind, zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten. Ich kann alſo von allen endlichen Geiſtern behaupten, daß ſie ihren Ort verändern.

Theophilus. Das können ſie mit allem Rechte behaupten; da der **Ort** nichts anders iſt, als eine **Ordnung coexiſtirender Dinge.**

Phi-

Philalethes. Wenn man nur einigermaſſen über die Trennung des Leibes und der Seele durch den Tod reflektiret, ſo wird man ſich gar bald von der Bewegung der Seele überzeugen können.

Können wohl die Geiſter ihren Ort verändern?

Theophilus. Die Seele könnte aufhören, in einen ſichtbaren Körper zu würken. Könnte ſie nun ganz und gar aufhören, zu denken, wie der Verfaſſer weiter oben behauptet, ſo könnte ſie vom Körper getrennt werden, ohne daß ſie einen andern bekäme. Ihre Trennung würde alſo ohne Bewegung erfolgen. Ich im Gegentheil glaube, daß ſie beſtändig denke und empfinde, daß ſie unaufhörlich mit einem Körper verbunden, und daß ſie ihren gegenwärtigen Körper nie ganz und auf einmal verlaſſen werde *).

Die Seele iſt beſtändig mit einem Körper verbunden.

*) Ein Gedanke den nachher Bonnet einen ſchönen Anſtrich gegeben, und wahrſcheinlich gemacht hat. Er trägt ihn ohngefähr alſo vor: *Die Natur bereitet die Werke, die ſie ans helle Licht bringen will, ſchon von fernher in einer undurchdringlichen Dunkelheit zu.* Hat ſie nun den Keim des Schmetterlings in die Raupe, aus dem er erwachſen ſoll, gelegt, finden wir dieſe Operationen allenthalben, wo ſie ſich nicht gänzlich unſern Augen entzogen hat, warum ſollte ſie nicht auch den Keim unſers zukünftigen Körpers in den gegenwärtigen haben legen können?

Der Ordnung der Natur zufolge, in ſo weit ſie uns bekannt iſt, muß dieſer Keim des unverweslichen und herrlichen Körpers, von dem die Apoſtel reden, ſchon in unſerm Körper liegen. Ja was noch mehr, es muß nothwendig, dieſem alſo ſeyn, weil es gewiß iſt, daß Gott nicht eher von den Naturgeſetzen eine Ausnahme macht, als bis dieſe nicht mehr zureichen, die Abſichten ſeiner Weisheit zu erfüllen.

Aber worinn beſteht denn dieſes Körperchen? Gewiß weis es kein Sterblicher. Wer kann aber wohl läugnen, daß Gott nicht eine organiſche Maſchine aus Beſtandtheilen des Feuers, des Aethers, oder des Lichts habe bereiten können. Die andere Frage, wo ſich dieſes Körperchen aufhalte, und in welcher Gemeinſchaft daſſelbe mit der Seele ſtehe, iſt gleichfals vielen Schwierigkeiten unterworfen. Bonnet

Philalethes. §. 21. Wollte man ſagen, die Geiſter wären nicht in einem Orte, ſondern nur in einem **Wo** *), (non eſſe in loco, ſed in aliquo vbi; ſo iſt dies eine Redensart, die itzt ganz auſſer der Mode kommt. Dächte indeſſen jemand demohngeachtet einen richtigen Begrif damit zu verbinden, ſo würde ich ihn zuvörderſt bitten, daß er die ganze Redensart in verſtändlich deutſch überſetzen

net ſtellt ſich die Sache ſo vor, daß vermittelſt dieſer kleinen Maſchine die Objekte auf die Seele, und die Seele auf ihren Körper würkt. Aber mit dieſer Antwort möchte wohl nicht ein jeder zufrieden ſeyn. Man kann noch immer fragen, was iſt das für eine Gemeinſchaft, welche die Sinne mit dieſer kleinen Maſchine unterhalten? Wird ſie durch den Nervenſaft bewürkt? u. ſ. w. Es iſt möglich, daß durch den Tod dieſer kleine Körper nicht aufgelößt wird, und nach dem vorhergehenden zu urtheilen, iſt es wahrſcheinlich. Wir können alſo mit Leibnitzen ſagen, daß wir den Körper, den wir haben, niemals ganz verlaſſen.

Anm. des Ueberſ.

*) Die Scholaſtiker haben ſich hierdurch behutſam und noch deutlich genug ausgedruckt. Das Wort **Wo** faſſet einen etwas weitern Begrif in ſich, als derjenige iſt, den man mit dem Worte Ort verknüpfet. Es bemerket überhaupt diejenige Art nach welcher ein jegliches Ding, es mag nun ein einfaches oder zuſammengeſetztes ſeyn, mit andern Dingen zugleich vorhanden iſt: ſo daß zwar ein jedes **Wo** ein Ort iſt; aber nicht ein jeder Ort iſt ſogleich ein **Wo**. Denn der Ort bemerkt allemal einen beſtimmten Theil des eingebildeten Raumes; und alſo kann man wohl von einem Körper ſagen, daß er einen Ort inne habe, oder ihn einnehme, aber nicht von einer einfachen Subſtanz, die keine Ausdehnung hat. Wenn aber gleichwohl die Weltweiſen von den Seelen der Menſchen und Thiere, und von den Geiſtern ſo reden, und ihnen einen ſolchen oder ſolchen Ort zueignen: ſo geſchieht es nicht in eigentlichem Verſtande. Sie bemerken dadurch ein gewiſſes **Woſeyn** derſelben, und wollen damit ſo viel ſagen, daß ſie zwar nicht einen Ort erfülleten, und einnähmen; aber doch einen Körper der in einem Orte exiſtiret, gegenwärtig wären. Daher macht auch der ſcharfſinnige Thomas Aquinas einen Unterſchied inter eſſe in loco & eſſe vt in loco. S. des Herrn von **Wolf** theol. nat. §. 1044.

Poley.

ben, und alsdann hieraus darthun möchte, daß die Geiſter der Bewegung nicht fähig wären.

Von der umſchreibenden Ubietät.

Theophilus. Die Schule kannte eine **dreyfache Ubietät**, oder eine dreyfache Art und Weiſe, an einem gewiſſen Orte zu seyn. Die erſte hieß eine **Ubietät**, welche **umſchrieben** wird. Man ſchreibt ſie den Körpern zu, die ſich in einem Raume punctatim befinden, und die ausgemeſſen werden, je nachdem man die Punkte der ſituirten Sache, die mit den Punkten des Raumes in Verhältniß ſtehen, beſtimmt. Die zweite hieß eine **definitive Ubietät**, nach der man erklären, oder beſtimmen kann, ein Ding ſey in einem gewiſſen Raum, ohne daß man im Stande iſt, die Punkte, oder den Ort ganz genau zu ſagen, wo es iſt. So weiß man z. B. gewiß, daß ſich die Seele im Körper aufhalte, man kann aber keinen Punkt in demſelben beſtimmen, in welchem ſie ſich befinde, und nichts in ihr angeben, warum ſie gerade an dem Punkt ſeyn muß, und ohne welchem ſie nicht da ſeyn würde.

Von der definitiven.

So denken viele groſſe und berühmte Gelehrte. Deskartes wies der Seele freilich in der glandula pineali noch engere Grenzen an; er getrauet ſich indeſſen nicht, einen Punkt in dieſer **Hirnſchwüle ausſchlieſſungsweiſe** in Abſicht auf die andern anzunehmen, in welchem ſie ſich nun eigentlich aufhielte. Er hat folglich durch ſeine Hypotheſe gar nichts gewonnen, man könnte ſogar der Seele den ganzen Körper zum Aufenthalte und Orte anweiſen. Nichts anders läßt ſich meiner Meinung nach von den Engeln mit Gewißheit behaupten. **Thomas Aquinas** nahm an, daß ſie nur der Wirkung nach an einem Orte wären – ich aber halte dieſe Wirkung nur für mittelbar, und reducire ſie auf mein **Syſtem von der vorher beſtimmten Harmonie.**

Die dritte Art der Ubietät iſt eine **erfüllende** (repletive), Sie wird Gott zugeſchrieben, weil er das Weltall auf eine noch vorzüglichere

und von der erfüllenden Ubietät.

chere Weiſe erfüllet, als die Seele den Körper. Er würkt nemlich ganz unmittelbar auf die Geſchöpfe, indem er unaufhörlich welche ſchaft; – endliche Geiſter hingegen können weder unmittelbar auf ſie einflieſſen, noch würken.

Ich mag nicht entſcheiden, ob dieſe Eintheilung ſo lächerlich gemacht zu werden verdient, als man ſie zu machen ſich bemühet. So viel erhellet indeſſen ganz gewiß, daß wir den Seelen der Menſchen wenigſtens in Beziehung auf die Körper, mit denen ſie verbunden ſind, oder in Beziehung auf ihre Art der Vorſtellungen, eine gewiſſe Bewegung zuſchreiben müſſen.

Philalethes. §. 23. Wollte jemand den Einwurf machen, er wiſſe nicht, was denn eigentlich in ihm denke? ſo würde ich ihm darauf antworten, daß er auch nicht wiſſe, wie die ſoliden Theile eines Körpers an einander hängen, um eine Ausdehnung zu verurſachen *).

Theo-

*) Die Körper beſtehen nemlich aus groſſen und kleinen Theilen, welche Theile aber wiederum Körper ſind, und auch Theile haben, und ſo geht dies unendlich weit, bis man endlich auf Körper kommt, die aus Elementen beſtehen müſſen. Wie hängen nun dieſe Elemente zuſammen? und wie machen ſie immer gröſſere Körper? Nach der leibnitziſchen Theorie von den Elementen der Dinge, welche ſo viele Kräfte ſind, laſſen ſich die Fragen recht gut und meiſterlich beantworten.

Dem zufolge könnte man folgendes Raiſonnement anſtellen.

Alle Körper äuſſern nach allen Gegenden zu eine Bemühung und würken auch dahin. Dieſe Würkung muß von einer in dem Körper befindlichen Kraft herrühren, weil ſie dem Drucke oder dem Stoſſe eines andern Körpers allezeit entgegengeſetzet iſt. Da nun alle Körper in Bewegung ſind, ſo müſſen ſie auch in einander würken, wenn ſie einander berühren und ihre Kraft unmittelbar gegen einander anwenden. Mithin muß das Zuſammenhängen nicht aus der Ruhe, ſondern aus ihrer würkenden Kraft hergeleitet werden, wenn ſie nemlich ihre Bemühungen in entgegengeſetzten Richtungen äuſſern. Dies erhellet abermals daher, weil

eine

Theophilus. Wenn es auf die Erklärung der Co-häſion ankommt, ſo ereignen ſich freilich allerley Schwü-

eine gröſſere Kraft erfordert wird, den Zuſammenhang der Körper zu trennen, als die getrenneten Theile zu bewegen, und den von ihrer Materie herrührenden Widerſtand zu überwinden. Man kann leicht erachten, daß ſie um ſo viel feſter zuſammenhängen müſſen, je gröſſer die Anzahl der Berührungspunkte, und je ſtärker die Kraft iſt, mit welcher ſie in einander würken. Man hänge ein Stück Holz an das eine Ende einer Wage, und an dem andern lege man ſo viel Gewicht in die Schaale, daß die Wage inne ſtehet, man laſſe das Holz ins Waſſer, ſo wird es mit dieſem zuſammenhängen, ſo bald es nur die äuſſerſte Fläche deſſelben berühret; und man wird mehr Gewicht dazu legen müſſen, wenn man das Holz von dem Waſſer loßreiſſen will. Macht man dieſen Verſuch mit einem Stücke Holz, deſſen Grundfläche noch einmal ſo groß iſt, als die Grundfläche des vorigen; ſo wird es mit dem Waſſer noch ſtärker zuſammenhängen, ſo daß man noch einmal ſo viel Gewicht auf die Schaale wird legen müſſen, wenn man das Holz von dem Waſſer wieder trennen will.

Malebranche, Bernouilli, und andre leiten den Zuſammenhang der Körper und ihrer Materie von dem Drucke der Luft und ihres Aethers her. Aus den mit der Luftpumpe angeſtellten Verſuchen erhellet, daß die gläſerne Glocke mit dem Teller um ſo viel ſtärker zuſammenhänge, je mehr die Luft ausgezogen wird. Auch die angeſetzten Schröpfköpfe geben hievon einen Beweis. Sollte man aber von dem Zuſammenhängen einiger Körper, welches durch ein künſtliches Auspumpen der Luft entſtehet, auf den Zuſammenhang aller andern Körper einen ſichern Schluß machen können? Der Leibnitzianer beantwortet dieſe Frage mit Nein. Die feſteſten Körper würden ſonſt im luftleeren Raum zerfallen.

Man berechne ferner die Schwere der Luft gegen eine gegebene Grundfläche, und man wird befinden, daß die Kraft, mit welcher Körper zuſammenhängen, den Druck der Luft weit überſteigen. Hamberger muſte im Winter an zuſammengefügten Marmorn, deren Diameter nicht gröſſer war, als 25 pariſiſche Linien, 580 Pfund hängen, ehe ſie von einander giengen, da doch die Luft nur mit einer Kraft, die 50 Pfund gleich war, auf ſie hat drücken können.

Von der Cohaeſion. rigkeiten. Die Cohäſion der Theile ſcheint mir aber zur Ausdehnung nicht ganz unentbehrlich zu ſeyn, weil es ſich ſehr füglich denken läßt, daß aus einer ganz ſubtilen und flüſſigen Materie ein Ausgedehntes entſtehe, ohne daß gerade die Theile mit einander verkettet zu ſeyn brauchen.

Damit ich indeſſen meine Meinung frey und ungezwungen ſage; ich glaube, daß nur allein **die erſte Materie**, in ſo fern ſie nemlich abſtrahirt, und ſo wie die Ruhe als eine urſprüngliche Beſchaffenheit angeſehen wird, ganz und gar flüſſig ſey; daß hingegen der **zweiten Materie**, ſo wie ſie nun mit allen ihren abgeleiteten Beſchaffenheiten würklich da iſt, keine vollkommne Flüſſigkeit zukomme; **ferner** nehme ich an, daß es gar keine ganz feine und ſubtile Maſſe gebe, ſondern, daß überall alles in einer gröſſeren oder geringeren Verbindung ſtehe, – daß dieſe Verbindung aus den Bewegungen entſtehe, in ſo fern ſie zu einem Zweck hinſtimmen, und ſo feſte unter einander verbunden ſind, daß ſie nur allein eine gewaltſame, mit groſſem Widerſtand verbundene Loßreiſſung von einander abſondern kann. Ueberdem gewährt die Natur der Perception und des Gedankens eine der urſprünglichſten Notionen.

Die Lehre von den **ſubſtanzialiſchen Einheiten**, oder von den **Monaden** wird die ganze Materie in ein helleres Licht ſetzen.

Phi-

Auch der Druck der Himmelluft kann keine Urſache von dem Zuſammenhängen der Körper ſeyn. Einmal läßt ſich damit kein Verſuch anſtellen, weil man bloß nach der Analogie von dem Drucke der Luft einen Schluß machen muß. Hiernächſt würde die Himmelsluft als eine ſo dünne flüßige Materie entweder durch die Zwiſchenräumchen der Körper frey durchflieſſen, oder, wenn ſie nicht durchkommen könnte, eher die Theilchen derſelben trennen, als einen Zuſammenhang derſelben verurſachen.

Man kann Hambergers elementa phyſices hierüber weitläuftiger nachleſen.

Anm. des Ueberſ.

Philalethes. Man hat die Cohäſion durch die Oberflächen erklärt, durch die ſich zwey Körper, die eine flüſſige Materie, z. B. die Luft gegen einander drückt, berühren.

Nun kann freilich ein ſolcher Druck verhindern, daß man zwo polirte Flächen nach einer ihnen ſenkrechten Linie nicht von einander reiſſen kann, wie ſolches der Verſuch an zweenen polirten Marmorſteinen mit mehrern zeiget; die Trennung vermittelſt der Bewegung nach einer mit dieſer Fläche gleichlaufenden Linie kann er hingegen nicht verhindern. Fände alſo keine andre Urſache dieſer Cohäſion Statt; ſo müßten ſich alle Theile der Körper durch eine nach der Seite ausglitſchende Bewegung trennen laſſen.

Man kann die Cohaeſion allerdings durch die Oberflächen,

Theophilus. Ich würde Ihnen völlig Recht geben, wenn alle platte Theile, die auf einander gelegt werden, auf einer und derſelben, oder auf parallelen Flächen wären. Da dies aber nicht iſt, auch nicht ſeyn kann; ſo iſt es augenſcheinlich, daß, wenn wir dieſe wollen ausglitſchen laſſen, wir bey ſehr vielen andern, deren Fläche mit dem erſteren einen Winkel machen wird, es ganz anders machen müſſen. Denn man muß bedenken, daß es überhaupt mühſam ſey, zwey auf einander paſſende Oberflächen loßzureiſſen, nicht nur, wenn die Direktion der Bewegung, die die Trennung vornimmt, mit den Oberflächen perpendikular, ſondern auch dann, wenn ſie ſchief gehet.

wiewohl nicht ohne groſſe Schwierigkeiten erklären.

So ſind in den vielſeitigen Körpern, die die Natur in den Bergwerken und an andern Orten erſchaffen hat, manche ganz auf einander liegende Blätter. Demohnerachtet bleibt es immer noch vielen Schwürigkeiten ausgeſetzt, zu behaupten, der Druck der umgebenden flüſſigen Materie auf platte und auf einander gelegte Oberflächen ſey hinreichend, die Cohaeſion zu erklären: weil bey dieſer Meinung ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird, daß dieſe auf einander gelegte Tafeln bereits zuſammenhängen.

Phi-

Philalethes. §. 27. Ich ſollte glauben, daß die Ausdehnung in der **Cohäſion** der ſoliden Theile beſtehe.

Theophilus. Mich dünkt dieſe Meinung widerſpreche Ihrer vorher erklärten Theorie.

Der Begrif der Ausdehnung iſt von dem Begrif der Cohäſion ſehr verſchieden.

Ein Körper, der ſich von innen beweget, oder deſſen Theile bemühet ſind, ſich von einander loszureiſſen, (ſie beſtreben ſich aber beſtändig, dies zu thun), bleibt dabey doch ausgedehnt. Mithin werden wir uns die Ausdehnung und die Cohäſion auf eine ganz verſchiedene Weiſe vorſtellen müſſen.

Philalethes. §. 28. Wir müſſen noch zwey Begriffe in Erwegung ziehen, die wir **theils** im Körper, **theils** in der Seele antreffen.

Der eine, den wir von dem Körper haben, beſtehet in der **Kraft eine Bewegung dem andern Körper durch den Stoß mitzutheilen.** Der andre, den wir uns von der Seele machen, iſt die **Kraft, vermittelſt eines Gedankens eine Bewegung zu erregen.** Beide Begriffe verſchaft uns die tägliche Erfahrung. Spüren wir ihnen aber, wie wir es denn nicht unterlaſſen können, weiter nach, ſo verlieren wir uns in Dunkelheit und finſtre Nacht.

Denn, was die Mittheilung der Bewegung vermittelſt des Stoſſes betrift, bey welcher der eine Körper ſo viel Bewegung verliert, als der andre empfängt, welches der gewöhnlichſte Fall iſt, ſo können wir keinen andern Begrif davon haben, als daß die Bewegung von dem einen Körper in den andern übergehe. Dies aber iſt ſo dunkel und unbegreiflich, als die Art und Weiſe, wie unſre Seele durch einen Gedanken unſern Leib bewegt, oder aufhält, welches wir doch jeden Augenblick ſehen. Noch ſchwerer läßt ſich das Zunehmen der Bewegung durch den Stoß, welches man würklich beobach

tet,

tet, oder von dem man glaubt, daß es ſich zuweilen eräugne, erklären.

Der Uebergang der Accidenzen aus einem Subjekt ins andre iſt unbegreiflich.

Theophilus. Es befremdet mich nicht im geringſten, daß ſich in einer Lehre, wo man etwas ſo unbegreifliches, als der Uebergang eines Accidenz aus einem Subjekt ins andre iſt, vorauszuſetzen ſcheinet, ſehr viel, ja dem erſten Anſehen nach unüberwindliche Schwürigkeiten äuſſern. Dagegen ſehe ich aber auch keine Gründe, die Hypotheſe der Scholaſtiker, daß es Accidenzen ohne Subjekt gebe, anzunehmen, zumal da ſie die allmächtige Kraft der Gottheit dabey zu Hülfe rufen; bey unſrer angeführten Vorausſetzung hingegen alles ganz natürlich zugehet.

Ein Körper, der einen andern bewegt, verliert nicht ſo viel Bewegung, als er dem andern ertheilet.

Ich habe dieſe Materie bereits im **ein und zwanzigſten Hauptſtücke** §. 4. berühret, und daſelbſt angemerket, daß ein Körper nicht ſo viel Bewegung verliere, als er dem andern ertheilet; daß man ſich daher die Bewegung nicht als etwas ſubſtanzialiſches oder etwas einem im Waſſer aufgelöſeten Salz ähnliches vorſtelle, wie Herr **Rohaut**, wo ich mich nicht irre, geurtheilt hat. Anitzt will ich noch hinzufügen, daß das **gar nicht der gewöhnliche Fall ſeyn könne**, weil ich bereits demonſtrirt habe, **daß die Maſſe der Bewegung immer gleich groß bleibe, wenn nur die zwey Körper, die ſich ſtoſſen, vor und nach dem Stoß auf einer Seite gehen.** Die wahren Geſetze der Bewegung müſſen indeſſen aus einer über die Materie erhabenen Urſache hergeleitet werden.

Von der **Kraft, durch den Gedanken Bewegung hervorzubringen,** haben wir **weder** Idee, **noch** Erfahrungen. Selbſt die Karteſianer müſſen zugeſtehen, daß die Seelen der Materie keine neue Kraft geben können; ob ſie gleich behaupten, ſie könnten ihre Kraft auf eine andre Art beſtimmen, und anderswo hinrichten. Ich behaup-

te hingegen, daß die Seelen weder die Kraft noch die Direktion der Körper ändere, daß beides gleich unbegreiflich und ungereimt ſeyn würde, und daß die **vorherbeſtimmte Harmonie** die Verbindung der Seele und des Körpers am beſten erkläre.

Philalethes. Es bleibt allerdings eine wichtige Unterſuchung, ob nicht die **thätige** Macht die eigentliche Eigenſchaft der Geiſter, und die **leidende** der Materie ausſchlieſſungsweiſe zukomme? Daraus lieſſe ſich folgern, daß geſchafne Geiſter, weil ſie theils handeln theils auch leiden, nicht ganz von aller Materie abgeſondert ſind; daß die andern Weſen, die zugleich thätige und leidende Subſtanzen ſind, an beiden Theil nehmen.

Theophilus. So bald Sie mit dem Worte **Geiſt** den allgemeinen Begrif verbinden, daß darunter alle Seelen, und, (um ihn noch allgemeiner zu machen), alle **Entelechien**, oder ſubſtanzialiſche Unitäten, die mit den Geiſtern eine Analogie haben, verſtanden werden, ſo bin ich mit Ihnen völlig einig.

Philalethes. §. 31. Ich wünſchte wohl, daß man mir in der Idee, die wir von einem Geiſte haben, etwas zeigte, das dunkler und verworrner wäre, oder einem Widerſpruch näher käme, als was der Begrif von dem Körper, — ich ziele hier zunächſt auf die Theilbarkeit der Materie bis ins Unendliche, – in ſich faſſet.

Wir haben von den Geiſtern einen klärern Begrif als von den Körpern.

Theophilus. Wir dringen allerdings in die Natur der Geiſter tiefer ein, als in die Natur der Körper. Das wußte **Fromondus** zu gut, der ſein Werk de compoſitione continui, das **Labyrinth** nannte.

Indeſſen kommt dies aus einer falſchen Idee, die wir von der Natur des Körpers und von dem Raume haben.

Philalethes. §. 33. Die **Idee, die wir von Gott haben,** entſtehet gerade ſo, wie die anderen Begriffe.

fe.

ſe. Denn dieſe zuſammengeſetzte Idee von Gott iſt aus einfachen Ideen, die wir durch Hülfe der Reflektion bekommen, und durch die Idee vom Unendlichen erweitern, zuſammengeſetzt.

Theophilus. Ich beziehe mich in Abſicht dieſer Materie auf meine ſchon oft wiederholte Theorie, nach der ich glaube, daß alle Ideen, beſonders die Idee von Gott uns angeboren ſind, daß wir uns nur derſelben erinnern und auf ſie Acht haben, und daß insbeſondre der Begrif vom Unendlichen durch keine Extenſion endlicher Ideen entſtehe.

Philalethes. §. 37. Die meiſten unſrer einfachen Ideen, aus denen die zuſammengeſetzten, die wir von den Subſtanzen haben, beſtehen, ſind, wenn man ſie recht betrachtet, bloſſe **Kräfte**, ſo gern wir ſie auch für **poſitive Eigenſchaften** anſehen möchten.

Von den reellen Beſchaffenheiten.

Theophilus. Ich halte die **Kräfte**, die der Subſtanz nicht weſentlich ſind, und die nicht nur eine **Fertigkeit**, ſondern überdem noch eine gewiſſe **Tendenz** in ſich ſchlieſſen, mit den **reellen Beſchaffenheiten** für einerley.

Vier und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von den zuſammennehmenden, collektiven Ideen der Subſtanzen.

Philalethes.

§. 1. Auſſer dieſen zuſammengeſetzten Begriffen von verſchiedenen einzelnen Subſtanzen habenwir auch zuſammennehmende Begriffe von Subſtanzen, welche ich ſo nenne, weil ſie aus vielen einzelnen Subſtanzen zuſammengeſetzt ſind, die man zuſammen, als in einem Begrif vereiniget betrachtet, und für einen einzigen hält.

Zum

Zum Beiſpiel, der Begrif von einer ſolchen Zuſammennehmung von Menſchen, die ein Kriegsheer ausmachen, iſt ſo viel, als ein einziger Begrif, ſo viel als der Begrif von einem einzigen Menſchen.

Theophilus. Man kann mit Grunde behaupten, daß dies **Aggregat** (ens per aggregationem), eine einzige Idee ausmache, obgleich dieſe zuſammengenommene Menge von Subſtanzen keine wahre Subſtanz ausmacht. Es iſt ein Reſultat, dem die Seele durch ihre Perception und durch ihr Denken dasjenige giebt, was zur Ergänzung der Einheit fehlte. In gewiſſem Verſtande kann man es aber doch etwas ſubſtanzialiſches nennen, in ſo fern es nemlich Subſtanzen in ſich begreifet.

Fünf und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von dem Verhältniſſe.

Philalethes.

§. 1. Auſſer den Ideen, die wir von den Dingen, ſo wie ſie ihrer Natur nach ſind, haben, giebt es noch andre, die wir aus ihrer Vergleichung unter einander erhalten. Wenn nemlich die Seele ein Ding nach dem andern betrachtet, ſo iſt dies **Verhältniß**, (relation), eine **Beziehung** (rapport); die Benennungen, welche man den würklichen Dingen zueignet, und die ein ſolches Verhältniß anzeigen, dienen zum Merkzeichen, auſſer dem benannten Subjekt die Gedanken ſelbſt auf etwas zu führen, das davon unterſchieden iſt. Sie heiſſen **Verhältnißnamen**, und die Dinge, die auf ſolche Weiſe zuſammengebracht ſind, heiſſen **verwandte Dinge**.

Die Verhältniſſe und die Ordnung ſind eigentlich nur Dinge in der Einbildung.

Theophilus. Die Verhältniſſe, und die Ordnungen der Dinge gleichen den **eingebildeten Chimären**, die wir uns ſo ofte zu ma-

machen pflegen, ob ſie gleich in der Sache ſelbſt gegründet ſind. Es läßt ſich nemlich behaupten, daß ihre Realität, ſo wie die Realität der ewigen Wahrheiten und der möglichen Dinge von der allerhöchſten Vernunſt ihren Urſprung nehmen *).

Phi=

*) Es iſt überaus ſchwer, einen deutlichen Begrif von einem Verhältniſſe zu geben, da ſie, wie Leibniz gar wohl bemerkt, in den Dingen ſelbſt nicht exiſtiren, ſondern nur bloß idealiſch ſind. Die bekannteſte Erklärung beſteht darinn, daß ſie ſolche Beſtimmungen einer Sache ſind, welche in ihr nicht vorgeſtellt werden können, wenn ſie an und vor ſich ſelbſt betrachtet wird. In dieſer Erklärung iſt freilich etwas wahres, das man aber nicht eher entdeckt, als bis man den Verſuch angeſtellt hat, ob zwiſchen X und M, ein Verhältniß ſey. Wir wollen alſo lieber ſagen: Ein Verhältnißbegrif iſt ein Begrif, wodurch eine Sache vermittelſt einer andern, oder ein Begrif vermittelſt eines andern kenntlich gemacht wird. Dieſe Erklärung iſt freilich von dem Gebrauche der Verhältniſſe hergenommen, und läßt ebenfalls noch etwas zurücke, da die Verhältniſſe, ob ſie gleich nur ideal ſind, dennoch in den Dingen, wo ſie vorkommen, etwas reelles worauf ſie ſich gründen, vorausſetzen können.

Hieraus folgt, daß die Verhältniſſe allezeit einen Verſtand, der ſich dieſelben vorſtellt, vorausſetzen, und daß das Verhältniß, das ſich zwiſchen dem Verſtand, und dem Dinge, welches er betrachtet, befindet, ſchlechthin das erſte ſey.

Die zweite Claſſe von Verhältniſſen, würden von dem Orte und dem Raum herzunehmen ſeyn, und man könnte ſie die geometriſche nennen.

Die dritte Claſſe würde die Zeit und die Dauer betreffen, in ſofern ſie ausgemeſſen werden können; und die vierte Claſſe machen die phoronomiſchen aus, die bey der Bewegung vorkommen, in ſofern bey dieſer nichts als Raum, Zeit und Geſchwindigkeit mit einander verglichen werden.

Die zur erſten Claſſe gehörige Verhältniſſe, die man die logiſchen nennt, gehen auf das ſich vorſtellende Ding, und was vorgeſtellt wird. Sie beruhen alſo auf dem Verſtande, und der Möglichkeit der Dinge. Auſſer dieſem kommen ſie alſo nicht vor, und ſie ſind eigentlich die, von denen Leibniz hier redet.

Philalethes. §. 5. Das Verhältniß kann indeſſen eine Veränderung leiden, ohne daß deshalb in dem Subjekt etwas verändert werde. **Titius**, den ich heute als Vater anſehe, höret morgen bloß durch den Tod ſeines Sohnes auf, Vater zu ſeyn, ohne daß in ihm die geringſte Veränderung vorgegangen iſt, auſſer der, daß ſein Sohn geſtorben iſt.

Theophilus. Das kann man behaupten, je nachdem wir uns die Dinge vorſtellen; ob es gleich, wenn man die Sache in ganz ſtrengen und **metaphyſiſchen** Sinn betrachtet, des reellen Zuſammenhanges wegen, den alle Dinge unter ſich haben, keine **ganz äuſſerliche Benennung** (denominatio pure extrinſeca), giebt.

Philalethes. §. 6. Das Verhältniß kann nur unter zwey Dingen Statt finden, die man als zwey Dinge anſiehet.

Es giebt Verhältniſſe unter mehrern Dingen zugleich.

Theophilus. Wir haben doch viele Beiſpiele von einem Verhältniſſe unter mehrern Dingen zugleich. Dahin gehört das Verhältniß der **Ordnung**, oder eines **Stammbaumes**, welche den Rang und die Verbindung aller Abkömmlinge und Ahnen in ſich enthält. Wir haben ſogar eine

Die Verhältniſſe der andern Claſſen, kommen auſſer einem ſolchen Dinge, welches ſich dieſelben vorſtellt, auch für ſich vor, ob ſie gleich nicht in den Dingen, ſondern die Dinge in ihnen ſind. Daher können auch der Raum und die Zeit für ſich beſtimmt, ohne Aenderung der Dinge verändert, und die Dinge hinwiederum, nach Gefallen, ohne Rückſicht auf Raum und Zeit verändert werden.

Man kann noch mehrere Claſſen von Verhältniſſen angeben, zum Beiſpiel, wenn ſie vom Willen hergenommen werden, u. ſ. w. Ich will mich diesmal hiermit begnügen, und nur noch anzeigen, daß ich das vernünftigſte über die Verhältniſſe in Lamberts Dianocologie und Architectonik geleſen habe.

Anm. d. Ueberſ.

eine Figur, zum Beiſpiel ein **Polygon**, welche das Verhältniß aller Seiten unter ſich angiebt.

Philalethes. §. 8. Die Begriffe der Relationen ſind oft weit klärer und deutlicher, als die Begriffe der Dinge, welche Subjekte der Relationen ſind. So iſt das Verhältniß eines Vaters, oder Bruders weit klärer, als das Verhältniß eines Menſchen.

Theophilus. Das kommt daher, weil dieſe Relation ſo allgemein iſt, daß ſie auch bei andern Subſtanzen Statt finden kann. Da übrigens ein Subjekt klar und dunkel zugleich ſeyn kann; ſo kann ſich auch die Relation auf das **Klare** beziehen. Wenn aber das Formelle der Relationen die Kenntniſſe deſſen, was in dem Subjekte dunkel iſt, einhüllete, ſo würde ſie auch vor ſich an dieſer Dunkelheit Theil nehmen.

Von den Beziehungswörtern.

Philalethes. §. 10. Die Wörter, welche die Seele **nothwendiger Weiſe** auf andere Begriffe führen, z. B. diejenigen, von denen man glaubt, daß ſie würklich in dem Dinge, dem das Wort zugeeignet wird, vorhanden wären, ſind **Beziehungs-Wörter**; die andern aber ſind **abſolute Wörter**.

Theophilus. Sie haben mit vielem Bedachte das Wort **nothwendig** hinzugeſetzet; Sie könnten auch überdem noch die beiden Wörter **ausdrücklich** und **ſo gleich** hinzufügen. Denn man kann, zum Beiſpiel, an das Schwarze denken, ohne an das Subjekt, worinn ſich das Schwarze befinden ſoll, noch an deſſen Urſache zu denken. Es kommt aber daher, weil man ſich nicht gern aus den Grenzen einer verworrenen, oder wenn ſie auch deutlich wäre, doch unvollſtändigen Erkenntniß herausbegiebt, wenn man auf der einen Seite die Begriffe nicht zergliedert, auf der andern, wenn man ſie zu ſehr einſchränkt.

Es giebt kein völlig abſolutes Wort.

Uebrigens giebt es kein einziges ſo ſehr abſolutes und abſtraktes Wort, welches nicht zu

gleicher Zeit Relationen enthält, und deſſen vollſtändige Analyſe nicht auf andre Dinge, und zu andern Verhältniſſen führen ſollte; ſo daß man behaupten kann, daß die **Beziehungswörter** ganz ausdrücklich die Beziehung bemerken, die ſie in ſich enthalten. Ich ſetze hier das **Abſolute** dem **Relativen** in einer andern Bedeutung entgegen, als ich es vorher dem **Eingeſchränkten** entgegenſetzte.

Sechs und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von der Urſache und der Würkung und einigen andern Verhältniſſen.

Philalethes.

§. 1. Das, was eine einfache oder zuſammengeſetzte Idee hervorbringt, heißt die **Urſache**; das, was hervorgebracht worden iſt, nennt man die **Würkung**.

Theophilus. Ich ſehe wohl, daß Sie unter der Idee ſehr oft ihre objektiviſche Realität, oder die Beſchaffenheit, die ſie repräſentirt, verſtehen. Sie erklären bloß die **würkende Urſache**. Wenn man ſolchergeſtalt dieſelbe durch dasjenige, was etwas hervorbringt, und die **Würkung** durch das hervorgebrachte erklärt, ſo ſind dies Synonymen. Sie haben freilich den Begrif etwas deutlicher gemacht, wenn Sie ſagen, die **Urſach** ſey das, **welches mache**, daß eine Sache zu exiſtiren anfange; indeſſen bleibt bey dem Ausdruck **welches macht**, immer noch die vornehmſte Schwierigkeit unbeantwortet.

Philalethes. Ich will einiger andern Verhältniſſe gedenken. Es giebt Wörter, die man gemeiniglich zur Bezeichnung der Zeit gebraucht, und von denen man glaubt, daß ſie nichts als **poſitive** Ideen ausdrucken; die aber demohngeachtet relativ ſind. Hieher gehören die Wörter **Jung**, **Alt**,

Alt, u. ſ. w. welche alle eine gewiſſe Beziehung auf die gewöhnliche Dauer der Subſtanz, der man ſie beylegt, in ſich enthalten. So heißt ein Menſch von zwanzig Jahren jung, und ſehr jung, wenn er ſieben Jahr alt iſt. Gleichwohl nennen wir ein Pferd von zwanzig Jahren, und einen Hund von ſieben Jahren **alt**; weil wir das Alter dieſer Thiere mit verſchiedenen Begriffen der Dauer vergleichen, die in unſerm Verſtande ſo feſtgeſetzt ſind, als wäre ſie dieſen verſchiedenen Arten der Thiere nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur eigen. Allein die Sonne und die Sterne, ein Rubin oder ein Diamant, ob ſie gleich das menſchliche Alter ſehr weit überſchritten ſind, nennen wir dennoch nicht alt, weil wir nicht wiſſen, was für einen Zeitbegrif Gott dieſer Gattung von Weſen beſtimmt habe.

In Anſehung des Ortes oder der Ausdehnung findet eben dieſes Statt. So ſagt man etwas ſey **hoch** oder **niedrig**, **groß** oder **klein**. Einem Einwohner in der Landſchaft Wallis wird ein Pferd groß ſeyn, was der Niederländer nur für klein hält. Sie bilden beide ihre verſchiedene Begriffe von der Gröſſe der Pferde nach der ungleichen Art derſelben in den Ländern, in welchen ſie wohnen.

Theophilus. Sehr intereſſante Anmerkungen! Wir entfernen uns ſehr oft von dem gewöhnlichen Sinne. Wir nennen zum Beiſpiel eine Sache **alt**, indem wir ſie nicht mit andern Dingen von ihrer, ſondern mit Dingen aus einer fremden Gattung vergleichen. So nennen wir die Welt oder die Sonne ſehr **alt**. Man frug einſt den **Galiläi, ob die Sonne von Ewigkeit** wäre? **ewig mag** ſie **nun wohl nicht** ſeyn antwortete er, **aber ſehr alt iſt ſie doch**; – eterno nò, ma ben antico.

Sieben und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von der Identität, und der Verſchiedenheit.

Philalethes.

§. 1. Eine der wichtigſten relativiſchen Ideen iſt die Idee von der **Identität** und der **Verſchiedenheit**. Wir ſehen niemals, wir können es uns auch nicht als möglich gedenken, daß zwey Dinge von eben der Art ſich in einem und demſelben Orte zu gleicher Zeit befinden. Wenn wir alſo die Frage aufwerfen, **ob ein Ding eben daſſelbe ſey, oder nicht?** ſo bezieht ſich dies allezeit auf Etwas, das zu einer ſolchen Zeit und in einem ſolchen Orte würklich zugegen, wovon man auch gewiß verſichert ſeyn konnte, daß es in ſolchem Augenblick einerley mit ihm ſelbſt war, und kein anderes Ding ausmachte.

Hieraus folgt, daß ein Ding nicht einen doppelten Anfang der Exiſtenz, noch daß zwey Dinge zugleich in Abſicht der Zeit und des Orts einen Anfang haben können.

In allen und jeden Dingen liegt ein innres Principium der Unterſcheidung.

Theophilus. Auſſer der Verſchiedenheit der Zeit und des Ortes giebt es auch ein **innerliches Principium der Unterſcheidung**, welches, ſo vielfach auch eine Art ſeyn mag, in den verſchiedenen zu einer Art gehörigen Dingen doch niemals ganz vollkommen einander gleich iſt. Wenn alſo auch gleich Zeit und Ort, (oder das Verhältniß von auſſen, zur Unterſcheidung der Dinge beytragen, die wir ihrer Natur nach nicht gut von einander unterſcheiden, ſo hören die Dinge deswegen doch nicht auf, in ihrer Natur und ihrem Weſen die innren Kennzeichen der Unterſcheidung zu haben.

Das Weſen der **Identität** und der **Verſchiedenheit** liegt alſo nicht ſo wohl in der Zeit, und in dem Orte, obgleich die Verſchiedenheit der Dinge, und die Verſchiedenheit der Zeit und des Ortes beſtändig mit einander vergeſellſchaftet ſind, indem ſie auf eine Sache ganz verſchiedene

Eindrücke machen; – ich will nicht einmal gedenken, daß man Zeit und Ort mehr durch die Dinge ſelbſt unterſcheiden muß, weil ſie an und vor ſich ſelbſt zwar völlig gleich, aber doch keine Subſtanzen, oder vollſtändige Realitäten ſind. Die Art und Weiſe der Unterſcheidung, die Sie bey Dingen **einer** Art als die einzige und beſte vorſchlagen, beruht auf die Hypotheſe, daß die Durchdringlichkeit der Natur der Dinge widerſpreche.

Eine Hypotheſe, die viel wahrſcheinliches hat! wobey aber die Erfahrung zeigt, daß man nicht daran gebunden ſey, wenn von der Unterſcheidung die Rede iſt. Wir ſehen, zum Beiſpiel, zwey Schatten oder zwey Lichtſtrahlen, die ſich einander durchdringen; wir können uns dem zu folge eine Welt einbilden, in der die Körper eben ſo handeln könnten.

Von der Durchdringlichkeit.

Philalethes. §. 3. Das **Principium** der **Individuation**, ſo wie man es in den Schulen zu nennen pflegt, die ſich mit der eigentlichen Bedeutung dieſes Namens auſſerordentlich quälen, beſteht in der Exiſtenz ſelbſt, wodurch ein jedes Weſen, von was für einer Art es auch ſeyn mag; nach einer beſondern Zeit, und nach einem beſondern Orte eingeſchränkt und beſtimmt wird, deren keines zwey Weſen von eben derſelben Art mitgetheilet werden kann.

Von dem Principium der Individuation.

Theophilus. Das **Principium der Individuation** läßt ſich in den individuellen Dingen auf das vorher erwähnte Principium der Unterſcheidung reduciren. Wären zwey **Individua** vollkommen ähnlich und gleich, kurz, wären ſie ganz **ununterſcheidbar** (indiſtinguables), ſo wäre kein Principium der Individuation: – ſo wäre keine individuelle Unterſcheidung, und keine verſchiedene Individua.

Daher gehört auch der Begrif, den man ſich von Atomen macht, zum Reich der Chimären, und kommt von der unvollſtändigen Erkenntniß der Menſchen her. Wenn es würklich

Der Begrif von Atomen iſt eine Chimäre;

Atomen, das iſt, wenn es ganz harte und ganz unveränderliche Körper gäbe, die innerlich keine Veränderung leiden, und blos der Grösse und Figur nach unterſchieden werden könnten; ſo würden manche derſelben, (weil ſie überhaupt von einer Figur und Grösse ſeyn könnten), nicht ihrer Natur und Weſen, ſondern blos der äuſſerlichen Benennung nach ohne allem innren Grund unterſchieden werden können. Dies widerſpricht aber aller geſunden Vernunft.

denn alle Körper ſind veränderlich.

Alle Körper ſind der Veränderung unterworfen; ſie verändern ſich auch wirklich alle Tage, und ſind von einem jeden andern verſchieden. Einſt fiel eine Prinzeßin bey einem Spaziergange in ihrem Garten auf den Gedanken, daß vielleicht kein Blatt dem andern vollkommen gleich wäre. Ein Hofkavalier, der dies hörte, wollte ſie auf der That widerlegen, und entfernte ſich von der Geſellſchaft, um ein paar ganz gleiche Blätter zu ſuchen. Er ſuchte ſehr lange, paßte viele auf einander, verglich ſie, und fand am Ende, daß die Prinzeßin Recht habe.

So ſehr hat man die leichten Begriffe, die uns die Natur anbietet, und damit zugleich die wichtigſten Principia der Metaphyſic vergeſſen *)!

Philalethes. §. 4. Die **Identität** (**Unität**) einer einzelnen Pflanze entſteht aus einer gewiſſen Organiſation der Theile in einem zuſammenhängenden Körper, der an einem

*) Leibniz konnte mit Recht klagen, daß man in der Philoſophie die Natur ganz vergeſſen habe. In unſern Tagen findet die Klage zum Theil auch noch Statt, obgleich die Philoſophie eben dadurch, daß man ſie mehr um Rath gefraget, gewiß viel gewonnen hat.

Es läßt ſich gewiß nichts ungereimter gedenken, als wenn man ſich ein ſchönes metaphyſiſches Syſtem aufbauet, die Phänomene der Welt und der Seele aufs genaueſte auseinanderſetzt, und in langen Demonſtrationen die Wahrheit zu erhärten ſucht; ohne im geringſten mit der Natur der Dinge Rückſprache zu halten. Wenigſtens kommt mir eine ſolche Philoſophie eben ſo lächerlich vor, als eine hinter dem warmen Ofen gemachte Reiſebeſchreibung.

Anm. des Ueberſ.

einem gemeinſchaftlichen Leben Theil nimmt, welche ſo lange dieſelbe bleibt, als die Pflanze eines und deſſelben Lebens theilhaftig wird; ohngeachtet ſolches Leben den neuen Theilchen der Materie, die mit der lebendigen Pflanze auf eine zu ihrem Leben gehörige Art vereinbaret werden, vermöge einer fortgeſetzten ähnlichen Bildung der organiſchen Theile mitgetheilet wird, die einer ſolchen Art von Pflanzen gleichförmig iſt.

Theophilus. Die bloſſe Organiſation, oder Configuration, ohne ein gewiſſes beſtändig daurendes Lebensprincipium, (welches ich eine Monade nenne), iſt nicht genug, wenn ein Individuum **daſſelbe**, idem numero bleiben ſoll, denn die Configuration kann immer individual bleiben. Wenn ſich ein Hufeiſen in ungariſchen Mineralwaſſer in Kupfer verwandelt; ſo bleibt wohl die Figur der Art **dieſelbe**, aber nicht **daſſelbe Individuum**: weil ſich das Eiſen auflöſet, und das Kupfer, womit das Mineralwaſſer vermiſcht iſt, an ſeine Stelle tritt. Die Figur iſt aber nur eine Accidenz, welches nicht von **einem Subjekt ins andre übergehen kann** (de ſubiecto in ſubjectum). Folglich bleiben die organiſirten und überhaupt alle andere Körper nur dem Scheine nach, aber gewiß nicht im ſtrengſten Sinne dieſelben; – wie der Fluß der alle Augenblicke anderes Waſſer herbeiführt, – und das Schiff der **Theſea**, das die Athenienſer täglich ausbeſſerten.

Die Unität oder Identität entſtehet aus den ſubſtanzialiſchen Unitäten, oder aus den Monaden.

Mit den Subſtanzen und den ſubſtanzialiſchen Dingen verhält es ſich ganz anders. Da jene bereits ihrer Natur nach eine würkliche und reelle ſubſtanzialiſche Unität haben, welcher die Lebenshandlungen im eigentlichen Sinne zugeſchrieben werden können, und dieſe, nach dem Ausſpruch eines alten Rechtsgelehrten uno ſpiritu continantur, das iſt, von einem untheilbaren geiſtigen Weſen belebt werden; ſo kann man aus Gründen annehmen, daß ſie eben durch Hülfe dieſer Seele, oder dieſes Geiſtes, der in den

denkenden Subſtanzen das Ich ausmacht, völlig ein und daſſelbe Individuum bleiben.

Philalethes. §. 5. Mit den Thieren und Pflanzen verhält es ſich nicht viel anders.

Theophilus. So bald man den Vegetabilien und den Thieren keine Seele zugeſteht, ſo beſteht ihre Identität auch nur im Scheine. Haben ſie aber eine Seele, ſo kann man ihnen im ſtrengſten Verſtande genommen eine individualiſche Identität einräumen, ob gleich ihre organiſirten Körper ſie nicht behalten.

Philalethes. §. 6. Hieraus erhellet gleichfalls, worinn die Identität von einem und demſelben Menſchen beſteht. Sie iſt nemlich nichts anders, als eine Gemeinſchaft eines und deſſelben Lebens, das bey den beſtändig verfliegenden Theilchen der Materie, die nach einander mit eben dem organiſchen Körper auf eine zu **ſeinem Leben gehörige Art** vereinbaret werden, fortdauert.

Die Körper haben eine bloß ſcheinbare Identität.

Theophilus. Ich kann mit leichter Mühe Ihre eben gegebene Erklärung meiner Theorie anpaſſen. Kein organiſirter Körper bleibt nur einen Augenblick hindurch ganz derſelbe; ob er gleich denſelben Werth behält. Nimmt man überdem auf die Seele keine Rückſicht, ſo giebt es weder ein und daſſelbe Leben, noch eine und dieſelbe **Vital-Verbindung.** Dieſe Identität wird folglich bloß ſcheinbar ſeyn.

Lockes Zweifel.

Philalethes. Wer die Identität des **Menſchen** anderswo aufſucht, als in einem Körper, der in einem gewiſſen Augenblick wohl organiſirt iſt, und von der Zeit an unter einer **vitaliſchen Organiſation** bey den verſchiedenen und allmälig wieder verfliegenden Theilchen der Materie, die mit ihm vereiniget waren, fortdauert: der wird finden, daß es ungemein ſchwer ſey, den **Embyyo** und den **erwachſenen Menſchen**

ſchen, – den Wahnwitzigen und den Vernünftigen zu einen und denſelben Menſchen zu machen; bey einer Vorausſetzung, die es nicht möglich machen wird, daß Seth, Iſmael, Sokrates, Pilatus, Auguſtin und Cäſar Borghia einen und denſelben Menſchen abgeben.

Dies würde noch mehr den Begriffen der Philoſophen widerſprechen, die die Seelenwanderung annehmen, und glauben, die Seelen der Menſchen könnten böſer Handlungen wegen in die Körper der Thiere, (als in unbequeme Wohnungen verſtoſſen werden), welche gerade diejenigen Gliedmaſſen hätten, die ſich zur Sättigung ihrer viehiſchen Begierden ſchickten. Jedoch glaube ich gewiß, daß keiner, der die Seelenwandrung würklich annimmt, wenn er verſichert ſeyn könnte, daß Heliogabals Seele in eines ſeiner Schweine gefahren ſey, ſagen würde, daß dieſes Schwein ein Menſch, oder wohl gar, daß es Heliogabal ſey.

Die Identität der Subſtanzen kommt aus ihrer Erhaltung.

Theophilus. Der Name und die Sache verdienen beyde eine nähere Unterſuchung. Was die Sache betrift, ſo muß die Identität einer und derſelben individuellen Subſtanz blos durch die Erhaltung einer und derſelben Seele beſtehen. Denn der Körper befindet ſich in einer beſtändigen Veränderung; und die Seele hat ihren Sitz ſo wenig in gewiſſen Atomen, die man ihr beilegt, als in dem kleinen unverweßlichen Knochen, den die Rabbinen Luz nennen *).

Eine

*) Nach der Meinung der Rabbinen iſt der Körper, den wir in der Auferſtehung erhalten ſollen, ſchon bereits in unſern Rückgrad vorhanden. Dieſen Körper oder Knochen לוז Lus, wie er eigentlich genannt wird, halten ſie auch dieſer Urſachen wegen für unverweßlich. In dem *Ialkut chadaſch* fol. 142. Titel Maſchiach num. 44. heißt es davon: daſſelbige Bein verweſet nicht, und der heilige gebenedeyte Gott wird es durch den Thau weich machen, und aus demſelben wird der Leib gebauet werden. Den Grund, warum eben dieſes Knöchelchen der Unverweßlichkeit nicht ſolle ausge-

Es giebt keine Seelenwandrung;

Eine Seelenwandrung, vermöge der die Seele ihren Körper verlaſſen, und ſich in einen andern begeben ſollte, läßt ſich gar nicht denken. Sogar im Tode behält ſie noch einen organiſirten Körper, der ein Theil des vorigen iſt; obgleich der, den ſie behält, ſich nach und nach vertheilen, und zu einer geſetzten Zeit durch eine groſſe Veränderung wiederhergeſtellet werden wird.

wohl aber eine Verwandlung und Entwickelung.

Indeſſen können wir anſtatt einer ſolchen Seelenwandrung eine Verwandlung, eine Einhüllung und Entwickelung, und endlich einen Ausfluß des Körpers dieſer Seele annehmen. Herr von **Helmont** der Sohn behauptete, daß die Seelen aus einem Körper in den andern hinübergiengen, jedoch allmal ihre Art beibehielten; ſo daß beſtändig die Zahl der Seelen von einer Art gleich groß bliebe, daß mithin die Zahl der Menſchen ſo groß ſey als die Menge der Wölfe, und daß dieſe, wenn ſie auch in England würklich ausgerottet, und gänzlich vertilgt worden wären, ſich an einem andern Orte deſto häufiger vermehren würden. Die in Frankreich herausgekommene dieſen ähnliche Betrachtungen gehen eben dahin.

Wollte

geſetzet ſeyn, ſetzen ſie darinn, weil es die Lüſte dieſer Welt nicht genieſſet, gleichwie die übrige Glieder. Dieſe Lehre iſt bey ihnen keine bloſſe Spekulation. Die alten Rabbinen gottſeeligen Andenkens haben dieſen Knochen nicht allein geſehen, ſondern ihn würklich ſo ſtark und hart befunden, daß eher ihre Hammer und Felſen zerſprangen, als daß dieſes Knöchelchen im geringſten beſchädigt wurde. S. *Aſkuth Rochel* im vierten Theil. Der Kaiſer Adrian wollte die Unverweßlichkeit eines ſolchen Knochens nicht glauben, ſondern zog vielmehr den *Rabbi Iehoſcha* damit gewaltig auf. Es gehet ihn aber auch nun, wie er es verdient hat, denn er wird wie im *Bereſchith* rabba S. 25. geſchrieben ſtehet, in der Hölle treflich zermalmet; Es hat ſich alſo ein jeder für Schaden zu hüten, und verſündige ſich nicht an dem Knöchlein.

Anm. des Ueberſ.

Wollte man das Wort Seelenwandrung in einem etwas milderen Sinne nehmen, wollte man nur ſo viel dadurch behaupten, daß die Seelen in einem und demſelben feinen Körper blieben, und nur die grobe Hülle des Körpers ablegten; ſo wäre ſie wenigſtens möglich, ſo könnte ſogar nach der Theorie der **Braminen** und **Pythagoräer** eine und dieſelbe Seele in einen Körper von verſchiedener Art übergehen. Allein nicht alles, was möglich iſt, ſtimmt deshalb mit der Natur der Dinge vollkommen überein. Die Frage, ob bey der Vorausſetzung, daß es mit einer ſolchen Seelenwandrung ſeine Richtigkeit habe, **Cain**, **Cham** und **Jsmael**, wenn ſie nemlich nach der Meinung der Rabbinen dieſelbe Seele haben, dieſelben Menſchen genannt werden können? Dieſe Frage, ſage ich, hat nicht den geringſten Nutzen, und läuft am Ende auf eine bloſſe Wort und Namenſtreitigkeit heraus. Der groſſe Gelehrte, deſſen Parthey ſie ergreifen, ſieht es auch gar wohl ein, und geſtehet es in dem **letzten Abſchnitte** dieſes Kapitels zu.

Die Seelenwandrung iſt nicht unmöglich.

Die Identität der Subſtanz würde wohl da ſeyn; wenn aber in der Erinnerung der verſchiedenen Perſonen, die eine und dieſelbe Seele ausmachen würden, kein Zuſammenhang wäre, ſo wäre nicht **moraliſche Identität** genug vorhanden, um ſagen zu können, daß es dieſelbe Perſon ſey. Wenn nun Gott beſchlöſſe, daß die menſchliche Seele in den Körper eines Schweines fahren ſollte, ſo daß ſie darüber des Menſchen ganz und gar vergäſſe, und keine vernünftige Handlung mehr in demſelben hervorbrächte, ſo würde ſie keinen Menſchen mehr ausmachen. Hätte die Seele in dem Körper eines Thieres die Gedanken eines Menſchen, und zwar deſſelben Menſchen, den ſie vor der Veränderung bewohnt, ſo wie der goldene Eſel des **Apulejus** *); ſo würde man gar kein

Von der moraliſchen Identität.

*) Dieſes Buch des Apulejus iſt eine Satyre, über die Zauberer, Ehebrecher, Prieſter, Räuber, und Diebe, und anderes

kein Bedenken tragen, geradezu zu behaupten, daß der **Lucius**, der ſeine Freunde in Theſſalien beſuchen wollte, ganz gewiß in der Eſelshaut, worinn ihn **Photis** verſetzte, würde geblieben, und von einem Herrn zu dem andern gekommen ſeyn, bis die aufgegeßnen Roſen ihm ſeine erſte natürliche Geſtalt wieder verſchaft hätten *).

Phi-

res gottloſe Geſindel, womit die Welt zu ſeiner Zeit erfüllt war, und gewiſſermaſſen noch iſt. Das Buch verdiente bekannter zu ſeyn, und unſere Romanſchreiber, würden herrlichen Stof aus demſelben nehmen können. Ließ jemand den Apulejus nur als einen Mann im achtzehnten Jahrhundert reden, (welches doch eben keine ſonderliche Verwandlung wäre, und alſo auch nicht viel Mühe erforderte), ſo bin ich ihm gut dafür, daß die mehrſten Romanen hinter ihm ſtehen würden. Ein bloſſer guter Rath für diejenigen, von denen Minerva Stiesmutter iſt.

Anm. des Ueberſetzers.

*) Faſt alle alte Völker, auch ſogar ein guter, ja der vornehmſte Theil unter den Juden, glaubten die Seelenwanderung. Man hält gemeiniglich die Egypter für die Erfinder dieſer Lehre. S. Herodot Buch 2, Kapitel 123. Nachdem ſie Pythagoras von ihnen gelernt, ſoll ſie erſt unter den andern Völkern bekannt geworden ſeyn. Ammianus Marcellinus will auch, daß ſie die Teutſchen von dieſen zuerſt gelernt hätten. S. das funfzehnte Buch und deſſen 19te Kapitel, jedoch nicht unmittelbar von dieſen, ſondern nur von ſeinen Bedienten Zamalzis. Es hat aber *Scheffer de nat. & conſt. phil. Ital. p. 18.* das Gegentheil ſehr bündig erwieſen, und meint gar, Pythagoras möge ſeine Seelenwanderung wohl erſt von dieſen gelernt haben. Man vergleiche auch Puffendorf de Druidis cap. 6. Letzterer bemerkt auch, daß die Druiden nicht gelehrt haben, daß dieſe Seelenwanderung vermiſcht ſey, ſondern vielmehr nur von einem ſchlechteren Leibe in einen beſſern übergehe. Ich glaube alſo, daß ſo gut zwey verſchiedene Völker eine Wahrheit erfinden, auch eben ſo gut auf einerley Irrthümer gerathen können, obgleich das letztere ſchwieriger zu ſeyn ſcheint.

In wiefern man die Seelenwanderung bey dem Menſchen zugeben könne, habe ich ſchon bey einer andern Gelegenheit geſagt. Eine andere Seelenwanderung, z. E. die ſo genannte Pythagoriſche, iſt, am gelindeſten davon zu urtheilen, wenigſtens höchſt unwahrſcheinlich, da ſie nicht al-

lein

Philalethes. §. 8. Ich bin ganz gewiß überzeugt, daß ein jeder von uns Menſchen, wenn er ein Geſchöpfe von ſeiner eigenen Geſtalt ſehen ſollte, es allemal einen Menſchen nennen würde, wenn es auch in ſeinem ganzen Leben nicht mehr Vernunft als eine Katze oder Papagey hätte; daß er im Gegentheil, wenn er einen Papagey vernünftig reden oder wohl gar philoſophiren hörte, ihn einen Papagey nennen und für nichts anders halten würde, als für einen Papagey. Er würde freilich ſagen, das eine wäre ein tummer Menſch, der keinen Verſtand hätte, – das andre ein überaus witziger und mit Verſtand begabter Papagey.

Iſt die Idee des Menſchen mit ſeiner Form nothwendig verbunden?

Theophilus. Den zweyten Fall würde ich Ihnen noch eher einräumen, als den erſteren, ob ſich gleich noch manches dagegen ſagen lieſſe. Es würden gewiß nur ſehr wenige Theologen ein Thier, das zwar eine menſchliche Geſtallt hätte, dem aber nicht der geringſte Grad von Vernunft anzuſehen wäre, wenn man es ganz jung in einem Walde gefangen hätte, taufen; ſelbſt der katholiſche Geiſtliche würde wahrſcheinlicherweiſe nur bedingungsweiſe ſagen, **wenn du ein Menſch biſt, ſo taufe ich dich.** Es iſt ja nemlich nicht entſchieden, ob es zur Gattung des Menſchen gehöre, und ob eine vernünftige Seele in ſeinem Kör-per

lein gewaltige Veränderungen in den Seelen der Creaturen, und eine beſtändig gleiche Anzahl derſelben, wovon wir doch das Gegentheil vor Augen haben, vorausſetzet, ſondern auch verlanget, daß es einem Geiſte gleich viel ſeyn müſſe, welchen Körper er bewohne, welches aber wiederum allen dreien Syſtemen, die man von der Vereinigung der Seele mit dem Körper hat, widerſpricht. Ein ſolcher Sprung, als die Pythagoreer behaupten, iſt auch allen Reguln der Natur entgegen. Ganz anders aber verhält es ſich, wenn man ſagt, daß alle Seelen, alſo auch die Seelen der Thiere, nach und nach ausgewickelt werden. In dieſer Bedeutung kann man wohl eine Seelenwanderung annehmen, aber in keiner andern.

Anm. des Ueber.

Von Ourangoutang.

per wohne: es könnte auch ein **Ourangoutang** ſeyn, (ein Affe, der von auſſen auſſerordentlich viele Aehnlichkeit mit einem Menſchen hat), wie ihn **Tulpius** *) geſehen haben will, und wie ihn ein berühmter Arzt anatomirt hat. Der Menſch kann allerdings ſo unwiſſend und tumm werden, wie ein **Ourangoutang**; ſeine Vernunft bleibt indeſſen doch weſentlich dieſelbe, ohnerachtet er ſie nicht gebraucht hat. Man kann alſo hier nicht nach dem äuſſerlichen Schein entſcheiden.

Die Idee vom Menſchen hängt zwar einigermaſſen, aber nicht ganz von der Geſtalt ab.

Was den zweyten Fall betrift, ſo läßt es ſich allerdings behaupten, daß es vernünftige Thiere von einer andern Art, als wir Menſchen ſind, gebe, wohin man die Bewohner jenes poetiſchen Reiches der Vögel in der Sonne

*) Tulpius ſagt in ſeinen Obſ. med. Lib. III. cap. 56. viel auffallendes von dieſem Orang-Utang.

Er gieng allemal auf zween Füſſen, ſelbſt dann, wenn er ſchwere Laſten zu tragen hatte. Seine Minen waren ſehr traurig; ſein Gang gravitätiſch; ſeine Bewegungen wie abgemeſſen, ſein Naturell ſanftmüthig, und merklich von dem Naturell andrer Affen unterſchieden. Er zeigte ſich weder ſo ungeduldig als der Maggot, noch ſo bößartig, als der Bavian, noch ſo ausſchweifend, wie die langgeſchwänzten Affen. Er erfüllte ſeine Pflichten auf ein bloſſes Zeichen. Er reichte denen, welche ihn zu beſuchen kamen, die Hand, um ihnen beym Abſchiede gleichſam das Geleite zu geben. Er gieng in einer ſtolzen Stellung mit ihnen herum, als ob er ihnen Geſellſchaft leiſtete. Er ſetzte ſich ordentlich mit ihnen zu Tiſche; machte ſeine Serviette aus einander, wiſchte das Maul ab; und bediente ſich ſogar des Löffels und der Gabel beym Eſſen. Er hohlte ſich ein Paar Schälchen, ſetzte ſie auf den Tiſch; warf Zucker hinein; und alles dies that er bloß auf Worte oder Zeichen ſeines Herrn, oft auch gar aus eignem Antriebe. Er beleidigte keinen Menſchen, vielmehr trat er bedachtſam hinzu, als ob er gern geliebkoſet ſeyn wollte. Er aß überaus gern Zuckerwerk, und Jedermann gab es ihm gern. Reife und trockne Früchte ſchien er allen andern Gerichten vorzuziehen. Dabey trank er Wein, aber nur wenig, noch lieber aber Milch, Thee und andre ſüſſe Getränke, u. ſ. w.

Anm. des Ueberſ.

ne rechnen kann, aus welcher ein Papagey nach ſeinem Tode zurückkam, um einem Reiſenden der ihm hienieden Gutes gethan hatte, das Leben zu retten. Sollte es ſich indeſſen, wie es in dem Lande der **Feen**, oder **meiner Mutter Love** zugehet, einmal zutragen, daß ein Papagey eine verwandelte Prinzeſſinn wäre, und ſich durch die Sprache zu erkennen gäbe, ſo würden Vater und Mutter ſie als ihre Tochter lieben und ehren, ob ſie gleich in dieſe ſeltene Geſtalt eingehüllt wäre. Ich kann es auch gar nicht mißbilligen, wenn jemand behaupten wollte, daß in dem goldenen Eſel eben deßhalb, weil die Seele unmaterialiſch iſt, das **Selbſt**, oder das **Individuum**, und daß Lucius oder die Perſon, wegen der Apperception **ſeiner ſelbſt**, geblieben ſey; er iſt aber doch kein Menſch mehr. Denn im Grunde ſcheint es doch, daß man die Figur und die Conſtitution des Körpers in die Erklärung des Menſchen, wenn man ihn durch ein vernünftiges Thier erkläret, bringen müſſe; ſonſt könnten Geiſter auch Menſchen ſeyn.

Von der perſönlichen Identität.

Philalethes. §. 9. Das Wort **Perſon** bedeutet ein denkendes und verſtändiges Weſen, welches nicht nur Vernunft hat, und eine Sache überdenken, ſondern auch ſich als ſich ſelbſt und als ein Ding betrachten kann, das in verſchiedenen Zeiten und Orten denkt. Dies thut es blos durchs Bewußtſeyn, welches ſich von dem Denken nicht trennen läßt, und meiner Meinung nach, demſelben weſentlich iſt. Denn es iſt ganz unmöglich, etwas zu empfinden, ohne zu empfinden, daß man es empfindet. Wenn wir irgend etwas ſehen, hören, riechen, ſchmecken, fühlen, betrachten und wollen; ſo wiſſen wir, daß wir es thun. Dieſe Erkenntniß begleitet unſre Senſationen und Perceptionen unaufhörlich, wenn ſie nemlich deutlich genug ſind, (wie ich ſchon im vorhergehenden mehr als einmal angemerkt habe).

Hiedurch iſt ſich ein jeder das, was er das **Selbſt** nennt; weil in dieſem Falle nicht darauf geſehen wird, ob eben das **Selbſt** in eben derſelben oder in verſchiedenen

Subſtanzen bleibe. Denn, weil das Bewußtſeyn allezeit das Denken begleitet, und verurſacht, daß ein jeder das iſt, was er das **Selbſt** nennet, und wodurch er ſich von allen andern denkenden Weſen unterſcheidet: ſo beſteht auch die perſönliche Identität, das iſt, die Identität eines vernünftigen Weſens ganz allein hierinn. In ſo weit nun dieſes **Bewußtſeyn** rückwärts auf eine geſchehene That, oder auf einen vergangenen Gedanken erſtreckt werden kann; in ſo weit reichet auch die Identität dieſer Perſon. Sie iſt itzo eben das Selbſt, das ſie damals war.

Das Bewußtſeyn beweiſet die moraliſche und perſönliche Identität.

Theophilus. Ich glaube es gleichfalls, daß aus dem Bewußtſeyn oder aus der Empfindung die ich von mir ſelbſt habe, eine **moraliſche** oder **perſönliche** Identität bewieſen werden könne. Deßhalb unterſcheide ich auch die **Unaufhörlichkeit** der Seele des Thieres, und die **Unſterblichkeit** der Seele des Menſchen. Beide beziehen ſich auf eine **phyſiſche** und **würkliche** Identität; was aber den Menſchen betrift, ſo erfordert es die höchſte Vollkommenheit Gottes und die Würde ſeiner Vorſehung, daß die Seele die moraliſche Identität behalte, die uns ſelbſt nothwendig zu ſeyn ſcheint, wenn wir dieſelbe Perſon ausmachen, und einer Belohnung oder einer Strafe fähig ſeyn wollen.

Es erhält ſich noch nach dem Tode in den Seelen der Menſchen.

Es ſcheint, als wollten ſie behaupten, daß dieſe ſcheinbare Identität ſich auch dann noch erhalten könne, wenn die reelle zu ſeyn aufhöret. Die abſolute Allmacht Gottes könnte dies freilich möglich machen; allein nach dem gewöhnlichen Lauf der einmal beſtimmten Ordnung der Dinge, ſetzet die Identität, welche der Perſon, die ſich ſelbſt fühlt, eine ſcheinbare iſt, bey **einem jeden Vorfall** eine reelle Identität, die mit Bewußtſeyn und Empfindung unſrer ſelbſt verbunden iſt, voraus, weil uns nehmlich eine ſo genaue und unmittelbare Perception gewöhnlicherweiſe nicht betrügen kann.

Wenn

Wenn der Menſch eine bloſſe Maſchine wäre, und dabey doch Bewußtſeyn haben könnte; ſo würde ich Ihre Meinung ſogleich unterſchreiben. So aber halte ich dieſen Fall für unmöglich, wenigſtens für unnatürlich. Ich würde nicht einmal ſagen, daß die **perſönliche Identität**, und ſogar das **Selbſt** nicht mehr in uns bleibe, und daß ich nicht mehr derjenige wäre, der ich in der Wiege war, weil ich mir alles deſſen, was ich damals that, nicht mehr bewußt bin.

Die Verbindung des Bewußtſeyns iſt ein nothwendiges Erforderniß, um die moraliſche Identität zu finden.

Um die **moraliſche Identität** durch ſich ſelbſt zu finden, bedürfen wir bloß eine Verbindung des Bewußtſeyns eines nahen und entfernten Zuſtandes mit dem andern, wenn nemlich irgend ein Hinderniß, oder ein aus der Art gelaſſener Zwiſchenraum dazwiſchen kommt. So würde zum Beiſpiel, wenn eine Krankheit dieſe Verbindung des Bewußtſeyns geſtört hätte, ſo daß ich nicht mehr wüſte, auf welche Art ich in den gegenwärtigen Zuſtand gekommen ſey, da ich mich doch gleichwohl weit entfernterer Zuſtände erinnerte, ſo würde, ſage ich, alsdann das Zeugniß andrer dieſe Lücke in meiner Erinnerung erſetzen können. Dies Zeugniß würde ſogar hinreichen, mich zu beſtrafen, wenn ich in einem Zwiſchenraum, eine überlegte böſe Handlung ausgeübt hätte, deren ich mich nach dieſer Krankheit nicht mehr genau erinnern könnte. Sollte es ſo weit kommen, daß ich alles Vergangene ſo gänzlich vergäſſe, daß ich ſogar meinen Namen, und die Buchſtaben, von andern wieder erlernen müſte; ſo könnte ich doch von andern die Geſchichte meines ganzen Lebens in meinem vorigen Zuſtande lernen, gerade ſo wie ich meine Rechte behauptet habe, ohne mich in zwei Perſonen *) zu vertheilen, und mich als einen Erben meines vorigen Zuſtandes zu betrachten.

*) Eine moraliſche Perſon iſt eben das, was die Rechtsgelehrten haben wollen, wenn ſie einem Menſchen einen Zuſtand (Sta-

Hieraus erhellet, daß man die **moraliſche Identität**, durch welche eine Perſon dieſelbe wird, wohl aufrecht erhalten könne. Wenn andere ſich beredeten, mich zu betrügen, (ſo wie ich mich ſelbſt durch eine Viſion oder in einer Krankheit, oder in einem Traume öfters hintergehe), ſo würde freilich der Schein falſch ſeyn. Wir können uns indeſſen in ſehr vielen Fällen auf das Zeugniß eines andern von der Wahrheit überzeugen; und was Gott betrift, deſſen Verbindung mit uns die vornehmſte Stütze der Moralität iſt, wie ſollte bey dem ein Irrthum Statt finden können?

Wir können in der Materie des **Selbſtſeyns** den **Schein des Selbſt**, und das Bewuſtſeyn von einander unterſcheiden. Das Selbſt macht die **reelle und phyſiſche Identität aus**, und der **Schein des Selbſt**, in ſo fern ihn die Wahrheit begleitet, fügt die **perſönliche Identität** hinzu. Da ich nun nicht zugeben wollte, daß die perſönliche Identität ſich nicht weiter erſtreckte, als die Erinnerung; ſo werde ich noch weit weniger behaupten, daß das Selbſt, oder die phyſiſche Identität davon abhänge. In Thatſachen wird die reelle und perſönliche Identität durch eine unmittelbare und gegenwärtige Reflektion auſſer Zweifel geſetzet; die Erinnerung des Zwiſchenraums oder das einſtimmige Zeugniß anderer beweiſen ſie gewöhnlichermaaſſen auf das vollſtändigſte. Wenn Gott dieſe reelle Identität einmal durch ein Wunder verändern wollte, ſo würde doch die perſönliche Identität bleiben, wenn nur der Menſch ſowohl den innern Schein der Identität (ich meine das Bewuſtſeyn) als den äuſſeren (wie es andern zu ſeyn ſcheint), ſorg=

(ſtatum) zuſchreiben. Dieſen Zuſtand erklären ſie durch eine Beſchaffenheit, vermöge welcher ein Menſch verſchiedene Rechte und Verbindlichkeiten hat. Der Juriſt Hert hat davon eine ſchöne Diſſertation geſchrieben: de vno homine plures perſonas ſuſtinente, an welche Leibniz vermuthlich dachte, als er von einem Erben ſprach.

Anm. des Ueberſ.

ſorgfältig erhalten wollte. Das Bewuſtſeyn iſt folglich nicht das einzige Mittel, die perſönliche Identität feſtzuſetzen. Das Zeugniß eines andern, und noch verſchiedene Beweiſe mehr können jenes öfters ergänzen. Hiebey eräugnet ſich nun freilich die Bedenklichkeit, ob dieſer verſchiedene Schein ſich nicht einander widerſpreche. Das Bewuſtſeyn kann ganz ſtill ſchweigen; wollte es aber nur laut reden, und dasjenige, was dem andern Scheine widerſpricht frey entdecken, ſo würde die Entſcheidung freilich allerdings viele Mühe verurſachen; ſo würden wir unter zwey Möglichkeiten, der einen daß wir uns in unſrer Erinnerung geirret hätten, und der andern, daß uns der äuſſere Schein betrogen habe, nicht wiſſen, wozu wir uns ſchlagen ſollten.

Philalethes. §. 11. Man kann mit vielem Grunde ſagen, daß die Glieder unſers Körpers einen Theil von uns ſelbſt ausmachen, daß folglich der Menſch, da ſein Körper beſtändig verändert wird, nicht einen Augenblick derſelbe bleiben könne.

Theophilus. Ich würde mich lieber ſo ausdrücken; daß das **Ich** und **Er** ohne Theile ſind, weil man mit Grunde annimmt, daß dieſelbe Subſtanz, oder **daſſelbe phyſiſche ich** ſich beſtändig in uns erhalte. Im Gegentheil läßt es ſich nicht behaupten, daß ein und daſſelbe Ganze erhalten werde, wenn ein Theil verlohren geht. Alles körperliche muß aber in einem jeden Augenblick, einige von ſeinen Theilen verlieren.

Philalethes. §. 13. Das Bewuſtſeyn, das wir von unſern vergangenen Handlungen haben, würde von der einen denkenden Subſtanz in die andre nicht verſetzet werden können, ja dieſe Subſtanz würde auch dieſelbe bleiben, weil wir fühlen, daß wir immer dieſelben ſind, wenn dies Bewuſtſeyn eine bloſſe individuelle Handlung, das heißt, wenn die Handlung des Nachdenkens mit derjenigen einerey wäre, über welche wir nachdenken, indem wir uns ihrer

rer bewußt ſind. Da es aber nur eine gegenwärtige Vorſtellung einer geſchehenen Handlung iſt; ſo bleibt noch zu erweiſen übrig, warum es nicht möglich ſey, daß das, was niemals würklich war, dem Verſtande ſo vorgeſtellet werden könne, als wäre es würklich geweſen.

Die Erinnerung kann uns betrügen; das Bewuſtſeyn und die Reflektion können es nicht.

Theophilus. Wenn wir uns eines Intervalls erinnern, ſo können wir uns dabey ſehr leicht hintergehen. Das lehrt die Erfahrung; es läßt ſich auch eine ganz natürliche Urſache eines ſolchen Irthums angeben. Die unmittelbare und gegenwärtige, oder eine Erinnerung deſſen, was unmittelbar vorhero geſchahe, ich meine, das Bewuſtſeyn oder die Reflektion, die mit der innerlichen Handlung beſtändig verbunden iſt, kann uns in keinen Irthum bringen. Sonſt wüſten wir ja nicht einmal gewiß, daß wir an dieſe oder jene Sache würklich dächten; denn **wir** ſind uns einer vergangenen Handlung in uns ſelbſt bewußt, aber nicht die Handlung iſt ſich ihrer bewußt. Wären nun ſogar die innren unmittelbaren Erfahrungen ungewiß, ſo gäbe es keine **Wahrheit der Thatſachen** (verité de fait). Es läßt ſich, wie ich vorher erinnerte, von dem Irrthum, den wir in unſern mittelbaren und äuſſerlichen Perceptionen begehen, eine Urſache angeben; in den innerlichen und unmittelbaren würden wir ihn vorzüglich ſuchen, und gewiß nicht finden, wenn wir nicht zur Allmacht Gottes unſre Zuflucht nehmen wollten.

Sonſt gäbe es keine Wahrheit der Faktorum.

Philalethes. §. 14. Was die Frage betrift, ob zwo unterſchiedene Perſonen ſeyn können, wenn dieſelbe unmaterialiſche Subſtanz übrig bleibt, ſo ſcheint ſie auf folgende gegründet zu ſeyn: **ob daſſelbe unmaterialiſche Weſen, welches ſich ſeiner vormaligen Handlungen bewußt iſt, alles Bewuſtſeyns ſeiner vergangenen Exiſtenz gänzlich beraubt werden, und es verlieren könne, ohne im Stande zu ſeyn, es jemals**

wie-

wiederzubekommen? ſo daß es, da es gleichſam einen neuen Zeitbegrif zu berechnen anfängt, zu einem Bewuſtſeyn gelange, das ſich noch über dieſen neuen Zuſtand erſtrecken kann.

Die Vertheidiger der **Präexiſtenz der Seelen** ſind ganz unſtreitig dieſer Meinung, weil ſie zugeben, die Seele ſeye ſich deſſen nicht mehr bewußt, was ſie in demjenigen Zuſtande gethan, da ſie ſchon vorhero entweder ganz ohne einem Körper, oder in einem andern Körper würklich geweſen iſt. Die Erfahrung würde ihnen auch ganz offenbar widerſprechen, wenn ſie es nicht zugeben ſollten. Ich habe einen Menſchen gekannt, der ſich einbildete, ſeine Seele wäre des Sokrates Seele geweſen. Er wurde in der Bedienung, die er bekleidete, und die eben nicht eine der niedrigſten war, für einen ſehr vernünftigen Mann gehalten; und ſeine Schriften haben es auch zur Gnüge gezeigt, daß es ihm an Verſtande und Gelehrſamkeit nicht gefehlt habe. Man laſſe nur einen Menſchen in ſich gehen, und die Beobachtung machen, daß ein unmaterialiſcher Geiſt in ihm wohne, in ihm denke, und bey der beſtändigen Veränderung ſeines Körpers verurſache, daß er eben derſelbe, und das ſey, was er das Ich-Selbſt nennet. Man laſſe ihm auch die Meinung, daß es eben die Seele wäre, die in dem Neſtor, oder Therſites bey der Belagerung der Stadt Troja war, die ſie auch damals ſo gut ſeyn konnte, als ſie itzt die Seele eines andern Menſchen iſt.

Da ſich nun die **Seelen**, in ſo weit wir ihre Natur kennen, **zu einem jeden Theil der Materie gleichgültig verhalten**; ſo enthält die Hypotheſe, daß eine und dieſelbe Seele in verſchiedene Körper gehe, gar keine offenbare Ungereimtheit. Begreift aber wohl ein ſolcher Menſch, oder kann er es begreifen, daß er mit einem von dieſen beyden eine und eben dieſelbe Perſon ſey, da er ſich doch keiner von den Handlungen weder des Neſtors noch des Therſites bewußt iſt? kann er wohl an den Handlungen

dieſer alten Griechen Theil haben? kann er ſich dieſelben zueignen, oder ſie mehr für ſeine eigene, als für Handlungen eines andern Menſchen halten, der ſchon exiſtirt hat? Er macht mit dieſem oder jenem ſo wenig dieſelbe Perſon aus, als wenn die Seele, oder der unmaterialiſche Geiſt, der in ihm wohnet, erſt geſchaffen wäre, und zu der Zeit zu ſeyn angefangen hätte, da er ſeinen itzigen Körper zu beleben anfieng; – wenn es auch noch ſo entſchieden ſeyn ſollte, daß der Geiſt, der den Körper des Neſtors oder des Therſites beſeelete, der Zahl nach eben derſelbe ſey, der itzt den ſeinigen beſeelet. Dies würde ihn eben ſo wenig zu eben der Perſon mit dem Neſtor machen, als wenn einige Theilchen der Materie, die einſt einen Theil des Neſtors abgaben, itzt ein Theil von dieſem Menſchen wären. Denn eben dieſelbe unmaterialiſche Subſtanz, in der ſich eben daſſelbe Bewuſtſeyn nicht findet, macht dadurch, daß ſie mit einem Körper vereiniget iſt, ſo wenig eben die Perſon aus, als eben daſſelbe **Theilchen der Materie**, welches ohne Bewuſtſeyn mit einem Körper vereinigt iſt, eben dieſelbe Perſon ausmacht.

Die unmaterialiſche Weſen können niemals ihrer Perception ganz beraubt werden.

Theophilus. Ein **unmaterialiſches Weſen**, oder ein Geiſt kann die **Perception ſeines vergangenen Zuſtandes niemals ganz verlieren.** Es bleiben theils von dem vergangenen manche Eindrücke zurück, theils hat er ſogar gewiſſe Vorherempfindungen von dem, was ihm künftig begegnen wird. Freilich ſind dieſe Empfindungen nur ungemein ſchwach und dunkel. Wir können ſie weder unterſcheiden, noch uns ihrer bewuſtſeyn; obgleich dereinſt eine Entwickelung derſelben möglich iſt. Dieſe Fortdauer und Verbindung der **Perceptionen** macht ein und daſſelbe würkliche Individuum; die **Apperceptionen** hingegen, (wenn wir uns vergangener Empfindungen bewußt ſind), beweiſen überdem noch eine moraliſche Identität, und verurſachen, daß man auch die reelle Identität gewahr werde.

Unſre

Unſre Perceptionen reichen nicht ſo weit, die Präexiſtenz der Seelen zu begreifen. Hätte ſie ihre Richtigkeit, ſo würden wir ſie dereinſt einſehn lernen. Da nun die unmerkbaren Perceptionen, (deren Einfluß auf die wichtigſten Materien der Philoſophie ich bereits ſehr ofte gezeigt habe), gleichſam ihren Urſtof zurücklaſſen, und alſo auch hier gebraucht werden können, ſo läßt es ſich nicht mit Grunde behaupten, daß die Wiederherſtellung unſrer Erinnerung ganz unmöglich ſey.

Die Perceptionen gewähren von der Präexiſtenz der Seelen keine klare Erkenntnis.

Von den Perceptionen die wir nicht empfinden.

Der groſſe Theologe in der engliſchen Kirche, **Heinrich Morus** *) war von der Präexiſtenz überzeugt, und ſuchte ſie in Schriften zu beweiſen. Der ſeelige van **Helmont**, der Sohn, gieng, wie ich ſchon erwähnt habe, noch weiter. Er glaubte die Seelenwanderung, jedoch nur in Körpern von einer und derſelben Art, ſo daß alſo die Seele eines Menſchen immer wieder in den Körper eines andern führe **). So nahm er

*) Siehe ſeine philoſophiſche Schriften, die zu London 1679 in zwey Folio Bänden herausgekommen ſind.

Anm. des Ueberſ.

**) Man könnte die Seelenwandrung, ſo wie ſie die Alten annahmen, in eine grobe und feine abtheilen. Die feine, die van Helmont glaubte, beſchreibt Ovid in ſeinen Verwandlungen alſo:

Morte carent animae ſemperque priore relictae,
Sede nobis domibus viuunt, habitantque receptae.
Ipſe ego nam memini, Trojani tempore belli.
Panthoides Euphorbus eram, cui pectora quondam.
Haeſit in aduerſo grauis haſta minacis Atridae.
Cognoui clypeum laeuae geſtamina noſtrae.
Nuper Abanthaeis templo Iunonis in Argis.

Unter andern kann man hierüber den Dialog des Cornelius Agrippa de homine und ſein Werk de occulta philoſophia nachſehen.

Anm. des Ueberſ.

er auch mit einigen Rabbinen an, daß Adams Seele in den Meßias als den zweyten Adam *) übergegangen ſey; – und ich bin faſt der Meinung, daß ſich dieſer ſonſt groſſe Mann ſelbſt für einen der Alten Gelehrten anſahe.

Wäre nun aber auch gleich dieſe Wandrung der Seelen erwieſen, oder wäre ſie auf die Art, (die ich vorhero angegeben, die indeſſen nicht wahrſcheinlich iſt), möglich, daß nemlich die Seelen ihre feine Körper behielten, und auf einmal in andre gröbere übergiengen; ſo würde demohnerachtet in dem Neſtor, im Sokrates, und in neueren Gelehrten ein und daſſelbe Individuum bleiben; er könnte ſogar ſeine Identität einem andern kenntlich machen, der in ſeine Natur tief genug zu penetriren im Stande wäre, weil doch von allem dem, was Neſtor oder Sokrates gethan, einige Merkmale oder Eindrückungen übrig bleiben würden, die ein weitſchauender und forſchender Kopf mit leichter Mühe entziffern konnte. Hätte nun dieſer neue Menſch weder von innen, noch von auſſen ein Mittel, ſeinen vorigen Zuſtand zu kennen, ſo wäre

*) Der Rabbi Elias erklärt ſich in ſeinem Buche *Tiſchbi* fol. 16 coll. 2. bey dem Worte Gilgul folgendergeſtalt hierüber:

„Es wird geſagt, daß die Seele des erſten Menſchen „in den Leib des Königes David gefahren ſey, und daß ſie „aus dem David in den Leib des Meßiä fahren werde. Und „alſo ſind die Buchſtaben des Worts אדם Adam die erſte „Buchſtaben der Namen, Adam, Dauid, Meſſias.„

Ueberhaupt glaubten die Juden eine Seelenfahrung, oder Wanderung aus einem Leibe in den andern. Sie nennten ſie Ibbur (Schwängerung). Ihre Grillen ſind luſtig ausgedacht. Es kann faſt ohne Lachen nicht abgehen, wenn man dergleichen Fratzen lieſet. Nach ihrer Theorie ſtoſſen die Seelen manchmal zuſammen, bleiben an einander hängen, und machen eine aus. Z. B. die zwey Seelen Moſis und Aarons ſind durch dieſe Ibbur in Samuels Seele gekommen. Sie können auch fliegen, wenn ſie Luſt haben, ihren Körper zu verlaſſen; u. ſ. w.

Anm. des Ueberſ.

wäre es in Abſicht des Moraliſchen eben ſo viel, als wenn er gar nicht geweſen wäre. Nichts ſcheint indeſſen in dieſer Welt vergeſſen oder verſäumet zu werden. Wie ſollte ſich das auch in einer Welt gedenken laſſen, die Gott als der vollkommenſte und weiſeſte Monarch mit ſo vieler Güte beherrſchet?

Die Seelen der Menſchen verhalten ſich gegen die Materie nicht gleichgültig.

Meinem Bedünken nach ſind die Seelen der Menſchen ſo wenig gegen die Materie **gleichgültig**, daß ſie vielmehr gerade mit dem Theil derſelben verbunden ſind, mit welchem ſie nach der einmal ſo geordneten Harmonie der Dinge verbunden ſeyn ſollen. Wenn ſie alſo auch würklich in einen neuen mehr in die Sinne fallenden, und gröberen Körper übergiengen, ſo würden ſie demohnerachtet von dem allen, wovon ſie ſich in dem vorigen Körper Perceptionen machen könnten, einen gewiſſen Abdruck und einigermaſſen ein Schattenbild behalten. Wie aber auch unſer voriger Zuſtand geweſen ſeyn mag, – wir können die Würkung, die er zurückläſſet, nicht immer mit einem **Bewuſtſeyn** erkennen.

Die reelle Fortſetzung unſers Zuſtandes läßt freilich reelle Kennzeichen zurück. Wir ſind uns aber ihrer nicht immer bewußt.

Der Verfaſſer des Verſuches hatte im **zweiten Buche** in dem Kapitel von der **Identität** §. 27. bemerket, daß ein Theil ſeiner Hypotheſen oder vielmehr ſeiner Phantaſien von dem **Uebergang der Seelen in andre Körper** ſich auf die Wahrheit gründe; – daß die Seele nicht nur von aller Materie ganz und gar unabhängig ſey, ſondern ſich auch gegen alle und jede Art derſelben vollkommen gleichgültig verhalte. Ich hoffe aber, daß meine Ihnen hierüber mitgetheilte Gedanken Sie eines beſſern belehren ſollen, wenigſtens dächte ich, wären ſie im Stande manchen Zweifel zu beantworten. Sie ſtellen nemlich die Möglichkeit vor, wie die Handlungen eines ſchon geſtorbenen Menſchen einem itzt lebenden, der eben dieſelbe Seele hätte, ob er es ſich gleich nicht

nicht bewußt wäre, zugeſchrieben werden können. Gäbe man das zu, ſo würde die perſönliche Identität eben dadurch noch eine gröſſere Beſtätigung erhalten. Uebrigens macht der Theil der Materie, der aus einem Körper in den andern gehet, nicht **ein und daſſelbe Individuum**, noch das, was **man das Ich** nennet, ſondern die Seele macht es aus.

Philalethes. §. 16. Es iſt aber doch ausgemacht, daß ich an einer vor tauſend Jahren geſchehenen Handlung, die mir **vermittelſt dieſes Selbſtbewuſtſeyns** zugeeignet wird, ſo vielen Antheil nehme, und daß ich von Rechtswegen ſo viele Rechenſchaft davon geben müſſe, als von einer Handlung, die ich in dieſem Augenblick gethan habe.

Theophilus. Der Wahn, etwas gethan zu haben, kann bey entfernten Handlungen ſehr leicht betrügen. Mancher hält ſeine Träume und ſeine Erdichtungen für wahr, wenn er ſie oft wiederholet. Eine ſolche ungegründete Meinung kann nun freilich die Seele ganz unruhig machen; ſtrafbar aber werden wir deßhalb gewiß nicht, wofern nicht andere Handlungen dahin abzwecken. Hingegen können wir manchmal einer ſchon geſchehenen und längſt vergeſſenen Handlung wegen zur Rechenſchaft gezogen werden, wenn ſie nemlich durch andre Gründe als wahr dargeſtellet wird.

Philalethes. §. 17. Ein jeder von uns wird es wohl durch ſeine tägliche Erfahrung beſtätigt finden, daß ſein kleiner Finger, ſo lange er unter dieſem Bewuſtſeyn mitbegriffen iſt, ſo wohl **ein Theil von ihm ſelbſt ſey**, als das, was das Meiſte von ihm ausmacht. Sollte nun bey einer etwa erfolgenden Trennung ſeines kleinen Fingers das Bewuſtſeyn ſolchen begleiten, und den übrigen Körper verlaſſen; ſo iſt es entſchieden, daß der kleine Finger die Perſon, ja eben dieſelbe Perſon ſeyn würde; alsdann würde auch das Selbſt mit dem übrigen Körper nichts zu ſchaffen haben.

Theo-

Theophilus. Ich habe beym **eilften** Paragraph die Gründe angeführt, warum ich meine Finger für keinen Theil von dem **Selbſt**, was **mich** ausmachet, halten könne. So viel läßt ſich mit Grunde der Wahrheit behaupten, daß der Finger zu meinem Körper gehöre und einen Theil deſſelben ausmache.

Die Natur widerſpricht dergleichen Erdichtungen völlig. Die **vorherbeſtimmte Harmonie**, oder die ganz genaue Gemeinſchaft der Seele und des Körpers widerlegen dieſe Dinge von ſelbſt.

Philalethes. §. 18. Geſetzt aber auch, der Körper bliebe am Leben, und behielte nach der Trennung des kleinen Fingers unmittelbar ſein eigenes und beſonderes Bewuſtſeyn, wovon der kleine Finger nichts wußte; ſo würde der Finger **dieſelbe Perſon** ſeyn, und das Selbſt ſich nicht im geringſten um ſelbigen, als einen Theil von ihm bekümmern, noch ſich zu irgend einer von ſeinen Handlungen verſtehen; – man würde ihm auch keine davon zurechnen können.

Theophilus. Die Seele, die ſich in dem kleinen Finger aufhielte, würde alsdann nicht zu dieſem Körper gehören. Wenn es Gotte einmal gefiele, das Bewuſtſeyn von einer Seele in die andere herüber zu bringen; ſo würde er es als einen moraliſchen Begrif, als wenn es mit andern ein und daſſelbe wäre, behandeln müſſen. Jedoch dadurch würde die Ordnung der Dinge ohne Grund geſtört und unter dem deſſen wir uns bewuſt ſind, und der Wahrheit, die ſich durch unmerkliche Vorſtellungen erhält, ein ganz ungegründeter Unterſchied gemacht, der weil hienieden nichts unnütz iſt, ſondern alles der Ewigkeit und damit ſeiner Entwickelung entgegen eilet, mithin auch die gegenwärtigen unmerklichen Vorſtellungen ſich einmal aufklären werden.

Philalethes. Kein menſchliches Geſetz wird einen Wahnwitzigen der Handlungen eines vernünftigen Menſchen wegen

wegen, noch einen vernünftigen Menſchen wegen deſſen, was der Wahnwitzige gethan hat, beſtrafen. Folglich machen ſie aus ihnen zwo Perſonen. Dies kann man einigermaſſen durch die gewöhnliche Art zu reden, erläutern; da wir ſagen, er iſt ganz auſſer ſich.

Von wahnwitzigen, und vernünftigen Menſchen.

Theophilus. Die Geſetze drohen Strafen und verheiſſen Belohnungen, um das Böſe zu verhindern und das Gute zu befördern. Nun kann ſich ein Wahnwitziger in einem ſolchen Zuſtande befinden, daß weder Drohungen noch Verheiſſungen auf ihn mehr würken, weil die Vernunft ihn verlaſſen hat. Folglich wird man auch von der Strenge der Strafe gegen ihn nachlaſſen müſſen, je ſchwächer ſein Verſtand iſt. So ſoll auch auf der andern Seite nach der Abſicht der Geſetze der Laſterhafte die Folgen ſeiner Uebelthat fühlen, damit es ihm in der Folge nicht mehr in den Sinn komme, ſie zu wiederholen. Da aber der Wahnwitzige nicht fühlbar genug gegen eine ſolche Strafe iſt, ſo wartet man lieber auf einen beſſern Zeitpunkt, um in ſolchem die ihm zuerkannte Strafe zu vollziehen, damit er es empfinde, daß er für Handlungen beſtraft werde, die er bei dem Gebrauch ſeines Verſtandes verübet hat.

Von Trunkenbolden und Nachtwandlern.

Philalethes. §. 22. Iſt denn aber ein Betrunkener, wenn er wieder nüchtern geworden iſt, nicht eben dieſelbe Perſon? Warum wird er denn wegen einer in der Trunkenheit begangenen Handlung beſtraft, ohngeachtet er ſich derſelben niemals bewußt iſt?

Hierauf kann man folgendes antworten. **Er iſt faſt eben ſo dieſelbe Perſon, wie ein Menſch der im Schlafe herumwandelt, und andre Dinge thut, eben dieſelbe Perſon iſt, und für jeden Schaden, den er in ſolchem Zuſtande thun wird, Rechenſchaft zu geben verbunden iſt.**

Theo-

Theophilus. Es bleibt ein auſſerordentlicher Unterſchied zwiſchen den Handlungen eines Betrunkenen und eines wahren und dafür bekannten Nachtwandelers. Der Betrunkene wird geſtraft, weil er die Trunkenheit ſehr wohl hätte vermeiden können; und ſich der Strafe in dieſem Zuſtande einigermaſſen erinnern kann. Hingegen haben es die Nachtwandeler *) keinesweges in ihrer Gewalt, ihre nächtliche

*) Die Lehre von den Träumen überhaupt, beſonders von den Träumen der Nachtwandler, bleibt in der Seelenlehre eine der allerfruchtbareſten; ſie iſt aber gewiß auch eine der ſchwereſten. Wir haben manche ſehr gute Abhandlungen über dieſe Materie, die ſie aus einem philoſophiſchen, — mediciniſchen, — und juriſtiſchem Geſichtspunkt betrachten. Haller in ſeinen Noten zum Börhave; Thomaſius in ſeiner Diſſertation *de iure circa ſomnum & ſomnia*; — Hofmann, Tandler, van Heer haben ſich bemühet, ſie aus dem Grunde und ſyſtematiſch zu erklären. Ganz neuerlich hat ein unbekannter Philoſoph in einer Abhandlung über die Ahndungen und Viſionen die ganze Sache mit reifer Beurtheilungskraft und ganz vorzüglicher pſychologiſcher Kenntniß erwogen, und in ein helleres Licht geſetzt. Auf dieſe Schrift verweiſe ich alſo den Leſer; und ich will nur, damit man in der Kürze das Ganze überſehen könne, noch ein paar Worte beifügen.

Bey der Erklärung der Verrichtungen, die die Nachtwandler vornehmen, entſteht die doppelte Frage: — Iſt die Seele dabey geſchäftig, oder nicht? und wenn die Seele dabey würkt, nach welchen Geſetzen erfolgen dieſe ihre Würkungen? — —

Herr von Büffon, der ſich faſt zu ſehr in den bloſſen thieriſchen Mechaniſmus verliebt hat, entfernt die Seele ganz und gar. Mir ſcheint, ſagt er: „im 7ten Band der „Naturhiſtorie, an dieſen Handlungen der Seele nicht im „geringſten Antheil zu nehmen; denn die Nachtwandrer gehen, kommen wieder und handeln ohne Nachdenken, ohne „ſich ihrer mißlichen Stellungen, der Gefahr und Unbequemlichkeit ihrer nächtlichen Wanderſchaften bewußt zu „ſeyn. Blos ihre thieriſche und nicht einmal alle thieriſche „Fähigkeiten ſcheinen ſich hiebey würkſam zu erzeigen. Ein „Nachtwandrer iſt in dieſem Zuſtande viel dummer, als „ein Menſch von blödem Verſtande; denn es befindet „ſich

liche Herumwandlungen einzuſchränken, und das zu unterlaſſen, was ſie gemeiniglich thun. Wenn es indeſſen ſei:

„ſich alsdann bey jenem, nur ein Theil ſeiner Sinnen „und ſeiner Einbildungskraft in einiger Würkſamkeit, „da hingegen dieſer aller Sinnen mächtig iſt, und ſich „ſeiner Empfindungskraft in ihrem ganzen Umfange be„dienet.„

Hierinnen liegt aber offenbar ein Sprung — denn

1) lehren ja Beiſpiele von Nachtwandlern genug, daß ſie ſich zum öftern ihrer im Schlafe vorgenommenen Handlungen bewußt ſind. Der Schulmeiſter Gundiſalve wußte am Morgen gar wohl, daß er ſich gegen den Mönch, der ihn ſchlagen wollte, mit der Scheere vertheidigt habe; das fiel ihm nun freilich nicht wieder ein, daß er, anſtatt den Mönch mit der Scheere zu verwunden, einigemal ins Bette geſtochen habe.

2) Es giebt viele Erſcheinungen in der Natur des Menſchen, wobey die Seele ſehr groſſen Antheil hat, deren ſie ſich aber nicht immer bewußt iſt z. B. in der Fieberhitze wird der Kranke manches vornehmen, und reden, was er, ſo bald ſich die Hitze legt, nicht mehr weiß.

3) Die Fälle der Nachtwandler ſind auch in der That zu verwickelt, zu ſehr zuſammengeſetzt, und zu auffallend, als daß man ſie, wie Büffon vorſchlägt, blos aus einigen thieriſchen Fähigkeiten der Seele erklären könnte.

Es ſcheint alſo aus allem, was man bey der Nachtwandlung beobachtet, zu erhellen, daß die Seele nicht nur Antheil, ſondern auch ſehr groſſen Antheil daran habe. Wie würkt ſie aber auf den Körper der Nachtwandler? Der ſchon gedachte Verfaſſer der Abhandlung über Ahndungen und Viſionen erklärt das Auſſergewöhnliche in den Handlungen der Nachtwandler aus ihren Naturkräften, führet die beſonders auffallenden Fälle der Reihe nach durch, und zeigt von einem jeden, wie er in dem Würkungskreiſe der menſchlichen Seele liege. S. 285—297.

Wenn übrigens Leibniz es noch dahinſtellet, ob die Nachtwandler, wenn ſie jemand derbe zerprügelte, würklich aufwachen und ſich in ihr Bette verfügen? ſo iſt dies, glaube ich, ganz hinlänglich entſchieden. Ich kenne jemanden, der in ſeiner Jugend ein Nachtwandler war, und ſich angewöhnet hatte, auf den Kornboden zu ſteigen, das nach der

ſeine Richtigkeit hätte, daß ſie aufwachten und ſich in ihr Bette verfügten, wenn man ſie während dem Nachtwandeln derb zerprügelte, ſo wäre es Pflicht, es zu thun; man würde es auch nicht unterlaſſen, ob es gleich mehr ein Arzeneymittel als eine Strafe wäre. Man kann es auch nicht läugnen, daß dergleichen Mittel öfters gute Dienſte gethan haben.

Philalethes. Die Geſetze beſtrafen eins und das andere, mit einer Gerechtigkeit, die ihrer Erkenntniß angemeſſen iſt. In dergleichen Fällen können ſie nemlich die Wahrheit von der **Verſtellung** nicht genau unterſcheiden. Folglich wird weder in der Betrunkenheit, noch im Schlafe die Unwiſſenheit als eine Entſchuldigung zugelaſſen. Denn obgleich die Beſtrafung mit der Perſönlichkeit, und die Perſönlichkeit mit dem Bewuſtſeyn verbunden iſt, und ſich ein Trunkenbold deſſen, was er begangen hat, nicht bewußt ſeyn kann; ſo beſtrafen ihn doch die menſchlichen Gerichte mit allem Rechte, weil die That wider ihn erwieſen iſt, obgleich der Mangel des Bewuſtſeyns für ihn nicht erhärtet werden kann.

Theophilus. Es kommt hierbey nicht ſowohl auf das an, was Sie eben jetzt erwähnten, als vielmehr auf das

der Straſſe zu gehende Fenſter zu öfnen, ſich einige Minuten lang daſelbſt zu verweilen, es wieder zuzumachen, und ſich ſchlafen zu legen. Ein Bedienter des Hauſes, in dem dieſer junge Menſch als Aufſeher der Kinder war, paßte ihm einſtmals des Nachts mit einer derben Ruthe auf, empfieng ihn, als er ſeiner Gewohnheit nach in bloſſem Hemde erſchien, mit einem nachdrücklichem Willkommen, verfolgte ihn bis in ſein Bette, und entließ ihn mit einem fühlbaren Abſchiede. Die Gewohnheit verlor ſich, und nach dem Gebrauch einiger Arzneymittel wurde er von ſeiner Nachtwandlung wieder hergeſtellet.

Hieher gehört auch das Beiſpiel mit dem Kutſcher und Edelmann. Siehe die oftgedachte Abhandlung Seit. 297--298.

Anm. des Ueberſ.

das, was man thun muß, wenn es ausgemacht iſt, daß der Betrunkene oder der Nachtwandler würklich auſſer ſich geweſen ſind. In dieſem Falle iſt der Nachtwandler als ein Unſinniger zu betrachten: da aber die Trunkenheit etwas freiwilliges iſt, die Krankheit aber nicht, ſo beſtraft man jene, und nicht dieſe.

Philalethes. Allein an jenem groſſen Tage, an welchem das Verborgene aller Herzen offenbar werden wird, wird keiner, wie man mit allem Rechte glauben kann, gehalten ſeyn, für das, was er nicht weis, Rechenſchaft zu geben; ſondern ein jeder wird ſein Urtheil empfangen, nachdem ihn ſein Gewiſſen anklagt oder entſchuldigt.

Theophilus. Sollte wohl an jenem groſſen Gerichtstage das Gedächtniß der Menſchen ſo ſehr erhöhet werden, daß es ſich alles deſſen, was es in ſeinem ganzen Leben vergeſſen hätte, wieder erinnerte? Könnte man nicht vielmehr annehmen, daß die Kenntniß anderer, ins beſondere die untrügliche Erkenntniß des höchſten Richters hinlänglich ſey.

Man erdichte ſich folgenden wahrſcheinlichen Fall. Es könnte jemand am Tage des allgemeinen Weltgerichts glauben, er ſey ein laſterhafter Menſch geweſen; andere Menſchen könnten ihn eben dafür halten, da er doch nichts weniger als laſterhaft geweſen iſt: – könnte wohl der allgemeine und höchſte Richter der Welt, dem das Gegentheil ganz allein bekannt iſt, dieſen Menſchen verdammen, und ein Urtheil über ihn fällen, welches der Wahrheit der Sache zuwider wäre. Dies würde aber geradezu aus dem Begriffe folgen, den Sie von der moraliſchen Perſönlichlichkeit gegeben haben. Man könnte vielleicht noch dies hiergegen einwenden, daß, wenn Gott nach dem äuſſern Schein der Dinge richten wollte, er dadurch andern zur Laſt fallen, und ſeine Ehre nicht hinlänglich befördern würde. Hierauf antworte ich ganz kurz, daß er ſich ſelbſt das erſte und vornehmſte Geſetz ſey, und daß andere in dieſem Fall ihren Irrthum eingeſtehen müſſen.

Phi-

Ob die perſönliche Identität von der Identität der Subſtanz, oder von dem Bewuſtſeyn beſtimmt werde?

Philalethes. §. 23. Könnte man für gewiß annehmen, daß ein zwiefaches, verſchiedenes, und unmittheilbares Bewuſtſeyn in eben demſelben Körper, und zwar das eine beſtändig am Tage, das andere des Nachts würkte; oder daß daſſelbe Bewuſtſeyn ſich in zween verſchiedenen Körpern wechſelsweiſe thätig erwieſe; ſo würde ich die Frage aufwerfen, ob nicht im erſten Falle, der Tagemenſch und der Nachtmenſch ſowohl zwo unterſchiedene Perſonen ſeyn würden, als es **Sokrates** und **Plato** ſind? und ob nicht in dem andern Falle eine Perſon zwei unterſchiedene Körper bewohnen würde, ſo wie ein Menſch in verſchiedenen Kleidern doch immer derſelbe bleibt?

Es hat eben ſo viel nicht auf ſich, wenn man ſagt, daß dieſes ein und daſſelbe Bewuſtſeyn, welches in zweien verſchiedenen Körpern thätig iſt, und daß dies unterſchiedene Bewuſtſeyn, welches in einem Körper zu verſchiedenen Zeiten thätig iſt, in oben erwähnten Fällen denſelbigen verſchiedenen unmaterialiſchen Subſtanzen zugehöre, die es mit ſich in ſolche Körper bringen? Denn die perſönliche Identität würde durch das Bewuſtſeyn auf gleiche Weiſe beſtimmt werden, es mag nun daſſelbe mit einer einzelnen unmaterialiſchen Subſtanz verbunden ſeyn, oder nicht. Ein unmaterialiſches denkendes Weſen kann überdem zuweilen ſein vormaliges Bewuſtſeyn fahren laſſen, und wieder darauf gebracht werden. Dies kann man aus der Vergeſſenheit ſo vieler Menſchen deutlich genug erſehen, denen ihre vorige Handlungen ſowohl, als Begebenheiten ſehr oft entfallen, ſo daß ſich ihre Seele nicht ſelten einer ehedem wohlbekannten Sache, die ſie aber zwanzig Jahre hindurch vergeſſen hatte, wiederum erinnert. Man nehme ferner an, daß dieſe Zeiten der Erinnerung und Vergeſſenheit Tag und Nacht ihre ordentliche Abwechſelungen hielten; ſo wird man ſo gut zwey Perſonen mit demſelben unmaterialiſchen Geiſte, als in dem vorigen Exempel zwey Perſonen mit eben demſelben Körper haben. Hieraus folgt, daß dieſes Selbſt nicht

durch die Einerleiheit oder Verſchiedenheit der Subſtanz, wovon man nicht verſichert ſeyn kann, ſondern blos durch die Einerleiheit des Bewuſtſeyns beſtimmt werde.

Theophilus. Wenn der Schein (les apparences) einmal verändert und gleichſam von einer Seele auf die andere fortgepflanzet werden ſollte, oder wenn Gott einmal zwey Seelen mit einander vertauſchte, und ihren Körper, und den Schein und das Bewuſtſeyn mit einander verwechſelte; ſo würde die perſönliche Identität nicht mit der Identität der Subſtanz verbunden ſeyn; ſondern ſie würde ſich nach dem fortdaurenden Schein, den die Moral zum Geſichtspunkte haben müſte, richten; dieſer Schein würde aber alsdenn nicht in dem bloſſen Bewuſtſeyn beſtehen, und Gott müſte nicht nur die Apperceptionen, oder das Bewuſtſeyn eines jeden Individuums, ſondern auch den Schein, den andere in Abſicht dieſer Perſonen haben, mit einander vertauſchen; denn ſonſt würde das Bewuſtſeyn dieſer, und das Zeugniß andrer Menſchen ſich widerſprechen. Dies wäre aber ein Verſtoß gegen die Ordnung der moraliſchen Dinge. Indeſſen wird man mir auch zugeben müſſen, daß eine ſolche aufgerichtete Scheidewand zwiſchen der unempfindbaren und empfindbaren Welt, oder zwiſchen den unempfindbaren Perceptionen, welche in denſelben Subſtanzen beſtändig dieſelbigen bleiben, und den Apperceptionen, mit denen eine Verwechſelung vorgenommen worden iſt, ein eben ſo groſſes Wunder ſeyn würde, als wenn Gott einen leeren Raum machen wollte. Ich habe mich im vorhergehenden über die Urſachen einer ſolchen Unmöglichkeit hinlänglich genug erklärt.

Hier iſt ein Fall der noch mehrere Wahrſcheinlichkeit hat als der erſte. Es könnte an einem andern Orte dieſes Weltalls eine von unſerm Erdball nicht merklich unterſchiedene Kugel ſeyn, deren Bewohner von uns gleichfalls nicht ſonderlich unterſchieden wären. Folglich giebt es auf derſelben mehr als hundert Millionen Paare ähnliche Perſonen,

daß iſt Perſonen, die denſelben Schein und daſſelbige Bewuſtſeyn haben. Gott könnte folglich entweder die Seelen allein, oder die Seelen mit ihren Körpern aus einer Kugel in die andre verſetzen, ohne daß ſie es gewahr würden. Er mag ſie nun aber verſetzen oder da laſſen, wie werden Sie und die Anhänger Ihrer Sekte ſich ihre Perſonen und ihr Selbſt vorſtellen? Sind es zwey oder iſt es nur eine Perſon; – da das Bewuſtſeyn, und der innerliche ſowohl als der äuſſere Schein der Bewohner dieſer Kugel keinen Unterſchied machen kann. Es kann nun freilich nicht geläugnet werden, daß Gott, und andre Geiſter, die die Intervalle, die äuſſern Verhältniſſe der Zeiten und der Oerter, und ſogar die innere den Bewohnern dieſer Kugel ſelbſt unbekannte Conſtitution penetriren, ſie unterſcheiden könnten; da aber nach Ihrer Theorie das Bewuſtſeyn allein die Perſonen von einander unterſcheidet, ohne daß wir uns um die Identität, oder die reelle Verſchiedenheit der Subſtanz, oder um das, was es andern zu ſeyn ſcheint, zu bekümmern nöthig haben, warum ſollte man nun nicht behaupten können, daß zwey Perſonen, welche auf dieſen beiden Kugeln zu gleicher Zeit, wiewohl auſſerordentlich von einander entfernt, und ſich ganz und gar ähnlich ſind, auch eine und dieſelbe Perſon ausmachen? das wäre aber eine offenbare Ungereimtheit. Redet man bloß von dem, was natürlicher Weiſe geſchehen kann, ſo würden die beyden Kugeln, und die zwey Seelen auf dieſen Kugeln ſich nur eine Zeitlang ähnlich bleiben. Denn da es eine individuelle Verſchiedenheit giebt, ſo muß dieſe wenigſtens in den unmerklichen Conſtitutionen beſtehen, die ſich in der Folge immer mehr und mehr entwickeln werden.

Philalethes. §. 26. Wir wollen den Fall ſetzen, ein Menſch würde jetzt deswegen zur Strafe gezogen, was er in einem andern Leben begangen hätte, und man könnte machen, daß er ſich deſſen ganz und gar nicht bewußt wäre. Was für ein Unterſchied würde wohl zwiſchen dieſer Beſtrafung und derjenigen ſeyn, da er zur Unglückſeeligkeit geſchaffen wäre?

Theophilus. Die Platoniker, – die Origenianer, – einige Juden und andre Vertheidiger der Präexiſtenz der Seelen behaupten, daß die in dieſe Welt vertheilte Seelen in unvollkommne Körper verſetzt wären, um in ſolchen die in einer andern Welt verübten Laſter und Verbrechen zu büſſen. Wenn man ſich aber weder durch eigene Erinnerungskraft, noch durch eingedruckte hinterbliebene Züge, noch durch andere von der Richtigkeit dieſer Hypotheſe überzeugen kann, ſo wird man es auch im eigentlichen Verſtande keine Strafe nennen dürfen. Ueberdem bleibt, wenn wir von den Strafen im allgemeinen ſprechen, noch immer die Frage, ob diejenigen, welche ſie leiden, den Grund davon zu wiſſen brauchen? und ob es nicht hinlänglich ſey, wenn andere Geiſter von höheren Gaben und Einſichten daraus Gelegenheit nehmen, die Ehre Gottes zu verherrlichen *). Allein es iſt wahrſcheinlicher, daß der, welcher eine Strafe erduldet, auch wenigſtens im allgemeinen wiſſe, warum er ſie leide?

Philalethes. §. 29. Vielleicht geben Sie noch zuletzt dem Verfaſſer des Verſuches Ihren Beifall, wenn er am Ende des Kapitels von der Identität ſagt; daß die ganze Streitigkeit, ob ein Menſch immer derſelbe bleibe, auf nichts weiter als auf eine bloſſe Namen- oder Wortſtreitigkeit hinauslaufe, und daß alles darauf ankomme, ob man un-

*) Leibniz redet hier entweder nicht verſtändlich und deutlich genug, oder er behauptet in aller Abſicht etwas ganz falſches. Wie kann man von einem Geſetzgeber glauben, er werde jemanden ſtrafen, ohne ihm den Grund, warum er ihn ſtrafe, vorzuhalten? das hieſſe die gröſte Grauſamkeit begehen, und gegen Unſchuldige tyranniſiren. Selbſt Caligula und Nero raften Gründe zuſammen, die jemanden der Todesſtrafe würdig zu machen ſchienen, wenn es ihnen einfiel, zu ihrem Vergnügen einem Vorübergehenden den Kopf abzuhauen, oder abſchlagen zu laſſen. Von Gott dergleichen im Ernſte zu glauben, gränzte ganz nahe an Gotteslästrung.

Anm. d. Ueberſ.

unter dem Menſchen bloß ſeine vernünftige Seele, oder den Körper allein, in ſo fern er in die menſchliche Form eingehüllt iſt, oder endlich die mit einem ſolchen Körper verbundene Seele verſtehe. Im erſteren Falle wird die von dem Körper abgeſonderte Seele immer noch ein Menſch bleiben; im zweyten würde der Ourang-Outang, der, wenn man die Vernunft ausnimmt, uns vollkommen ähnlich iſt, — es auch ſeyn, ja ſelbſt der Menſch würde derſelbe bleiben, wenn er ſeine vernünftige Seele mit einer Thierſeele vertauſchen ſollte. Im dritten Falle wird beides in der alten Verbindung bleiben. Dieſelbe Seele, und derſelbe Körper, wenigſtens einem Theile nach, und was die in die Sinne fallende Form betrift, auf eine jenen erſetzende Art. Man könnte alſo phyſiſch und moraliſch daſſelbe Weſen, das iſt, dieſelbe Perſon zu ſeyn fortfahren, ohne deßhalb ein Menſch zu bleiben, wenn man nemlich dieſe Figur in dem letzteren Sinne als ein weſentliches Stück anſieht.

Theophilus. Es kommt hier allerdings mehr auf den Namen an; und im dritten Sinne verhält es ſich gerade ſo und nicht anders, als mit dem Seidenwurm, der erſt eine Raupe, dann ein Seidenwurm, und dann ein Schmetterling iſt, oder mit den Engeln, von denen viele glauben, daß ſie in einer vorigen Welt Menſchen geweſen wären. Doch; wir haben wichtigere Unterſuchungen vor uns, als daß wir an der Bedeutung der Wörter hangen bleiben ſollten.

Ich habe Sie zur Quelle der wahren phyſiſchen Identität geführt; ich habe Ihnen gezeigt, daß die Moral eben ſo wenig als die Erinnerungskraft derſelben widerſpreche; daß ſie freilich weder der Perſon, von der die Rede iſt, noch andern, die mit ihr in Verbindung ſtehen, die phyſiſche Identität hinlänglich bezeichnen können: — daß ſie aber der phyſiſchen Identität weder widerſprechen, noch ſich auſſer Verbindung mit ihr ſetzen; — daß es doch immer erſchaffene Geiſter gebe, die ihre Natur kennen, oder doch kennen können;

nen; daß aber das Gleichgültige, was man in Abſicht der Perſonen ſelbſt darinnen antrift, es nur eine gewiſſe Zeitlang zu bleiben im Stande ſey.

Acht und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von einigen andern Verhältniſſen, beſonders von den moraliſchen.

Philalethes.

§. 1. Auſſer den bereits in Betrachtung genommenen Verhältniſſen, die ſich auf Zeit, Ort und Urſache gründen, giebt es noch ſehr viele andere. Ich will itzt einige derſelben durchgehen:

Verhältniſſe der Proportion.

Zuvörderſt; Ein jeder einfacher Begrif, weil er in Theile oder Grade zerlegt werden kann, giebt Gelegenheit, die Subjekte, in denen er ſich befindet, in Abſicht auf ſolchen einfachen Begrif zu vergleichen. Hieher gehören z. B. die Ideen des Mehr oder des Weniger, – des Gleichen oder Ungleichen, u. ſ. w.

Dies könnte das **proportionirliche (ebenmäßige) Verhältniß** genannt werden.

Theophilus. Es giebt aber doch ein gewiſſes Uebermaas ohne Proportion in Abſicht einer **Gröſſe**, die ich **unvollkommen** nenne. Zum Beiſpiel; wenn ich den Winkel, den der Strahl mit ſeinem Cirkelbogen macht, kleiner nenne, als einen geraden Winkel. Denn es läßt ſich zwiſchen dieſen zwey Winkeln, oder zwiſchen einen von ihnen, der der Nebenwinkel iſt, und ihrer Differenz, keine Proportion gedenken.

Philalethes.

Verhältniſſe des Urſprunges.

Zweitens; Eine andere Veranlaſſung, die Dinge mit einander zu vergleichen, oder ein Ding ſo zu betrachten, daß man bey

bey ſolcher Betrachtung ein anderes Ding mit einſchlieſſet, verſchaffen die Umſtände ihres Urſprunges oder Anfanges. Denn dieſe, da ſie hernach nicht geändert werden können, machen, daß die davon abhängenden Verhältniſſe ſo lange dauren, als die Subjekte, denen ſie zugehörig ſind, z. B. Vater, Sohn, Brüder, Geſchwiſterkinder, Landsleute, u. ſ. w. Dies nenne ich **natürliche** Verhältniſſe.

Hiebey können wir die Bemerkung machen, daß die Menſchen ihre Begriffe und Wörter zum Gebrauche des gemeinen Lebens, nicht aber der Wahrheit der Dinge und ihrer Erſtreckung gemäß eingerichtet und bequem gemacht haben. Denn es befindet ſich unter dem Zeuger und dem Gezeugten ſowohl in den Geſchlechtern der andern Thiere, als der Menſchen einerley Verhältniß. Indeſſen ſagt man doch nicht: dieſer Ochſe iſt der Großvater; dieſe zwo Tauben ſind Geſchwiſterkinder. Denn die Wörter ſind blos zur Bequemlichkeit und zum Gebrauch der Menſchen erfunden worden. Im Gegentheil giebt es manche Länder, wo man ſich um die Genealogie der Pferde, mehr als um ſeine eigene Stammtafel bekümmert, wo man nicht nur für jedes Pferd, ſondern auch für die verſchiedene Verhältniſſe ihrer Verwandtſchaft unter einander beſondre Namen hat.

Ueber die Familiennamen.

Theophilus. Zu den Namen der Verwandtſchaft kann man noch die Familiennamen hinzufügen. Unter der Regierung **Karl des Groſſen** und geraume Zeit vor und nachhero wuſte man zwar in Deutſchland, Frankreich, und in der Lombarden noch nichts von ihnen. Vor noch nicht gar langer Zeit ſind auch noch in Norden manche (ſogar adeliche), Familien geweſen, die keinen Namen hatten; – ſo daß man jemanden in ſeiner Vaterſtadt nur nach den Namen ſeines Vaters oder den ſeinigen erkannte, und, wenn er in eine andre Stadt zog, zu ſeinem Namen noch den des Ortes, wo-

her er kam, hinzufügte. Die Araber und Türken haben, wo ich mich nicht ſehr irre, dieſe Gewohnheit beibehalten. Sie haben keine beſondere Familiennamen, und nennen alſo bloß den Vater, und den Großvater eines Menſchen. Eben dieſe Ehre thun ſie ihren Pferden an, die ſie bey ihrem und bey dem Namen ihres Großvaters benennen. So redete man von den Pferden, welche der Großſultan nach dem Frieden zu **Carlowitz** dem Kayſer ſchickte. Der ſeelige Graf von **Oldenburg** der letzte ſeines Hauſes, der ſehr alt wurde, war wegen ſeiner Stutterey überall bekannt. Er ließ für ein jedes ſeiner Pferde einen Stammbaum verfertigen, – ſo daß ſie allenfalls ihre **Ahnen** hätten herzählen, und ſogar die Bildniſſe ihrer Vorfahren, worauf die Römer ſo auſſerordentlich viel hielten, aufweiſen können.

imagines majorum

Die Tribus.

Um aber auf die Menſchen zurückzukommen, ſo haben die Tartarn und Araber für ihre **Tribus**, die, gleich weit ausgebreiteten Familien, ſich mit der Zeit immer mehr und mehr vergröſſert haben, auch gewiſſe Namen. Dieſe ſind **entweder** von dem Großvater, **oder** von den Voreltern überhaupt, zum Beiſpiel von Moſis Zeiten **oder** von dem Ort ihrer Wohnung, **oder** von andern zufälligen Umſtänden entlehnt. Der ſo ungemein richtig beobachtende Reiſebeſchreiber, Herr **Worsley**, der ſich eine Zeitlang in dem wüſten Arabien aufgehalten hat, verſichert, daß in dem ganzen Striche zwiſchen Egypten und Paläſtina, und in der Gegend, die Moſes mit ſeinem Heere durchzog, ſich anitzt nur drey Tribus ohngefähr von 5000 Menſchen ſtark aufhalten, und daß einer von ihnen ſeinen Namen, wenn ich mich nicht irre, von ſeinem Großvater **Sali** entlehnet habe. Die Grabſtätte dieſes Namens wird von ſeinen Nachkommen ſo ehrwürdig gehalten, als das Grabmal eines Heiligen, kein Araber reitet vorüber, ohne etwas von der Erde auf ſein und auch auf ſeines Kameeles Haupt zu legen.

Von der Blutsfreundſchaft, und

Die **Blutsfreundſchaft** entſtehet aus einen gemeinſchaftlichen Urſprung zweyer Perſonen,

De=

deren Relation in Betrachtung gezogen wird. Man könnte aber auch noch genauer ſich ſo ausdrücken, daß zwiſchen zwo Perſonen eine **Verbindung** oder **Schwägerſchaft** entſtehe, wenn ſie durch Verheyrathungen, mit einer dritten Blutsfreunde werden, ohne daß ſie es unter ſich ſind. Da man aber zwiſchen Mann und Frau keine Schwägerſchaft anzunehmen pflegt, ob ihre Verheyrathung gleich die Urſache derſelben in Abſicht andrer Perſonen iſt; ſo könnte man vielleicht mit mehrerm Rechte unter denen eine **Schwägerſchaft** annehmen, die, wenn Mann und Frau für eine Perſon gehalten werden könnten, unter ſich Blutsfreunde ſeyn würden.

Schwägerſchaft. (affinité).

Philalethes.

Sittliche und natürliche Verhältniſſe.

Drittens; Oft iſt der **Grund**, warum man die Dinge mit einer **Beziehung** auf einander betrachtet, eine gewiſſe Handlung, dadurch man vermöge eines ſittlichen Rechtes, einer ſittlichen Macht oder Verbindlichkeit etwas unternimmt. Hieher gehört das Verhältniß eines Feldherrn, und eines Bürgers. Alle dieſe **Gattungen der Verhältniſſe**, da ſie von dem Willen der Menſchen, oder von den Verträgen in einer Geſellſchaft abhängen, nenne ich **angeordnete** und **willkührliche**. Sie laſſen ſich von den natürlichen dadurch unterſcheiden, daß die meiſten derſelben, wo nicht alle, auf dieſe oder eine andere Weiſe veränderlich ſind, und von den Perſonen, denen ſie zuweilen zugehören, getrennt werden können; ohnerachtet keine von den Subſtanzen, die ein ſolches Verhältniß gegen einander haben, vernichtiget wird. Zwey **korrelative** Dinge haben manchmal ein jedes ſeinen eigenen Namen. Zum Beiſpiel der **Sachwalter** und der **Client**, der **General** und der **Soldat**. Aber doch nicht immer. So iſt für diejenigen, die unter den Befehlen und der Herrſchaft eines Canzlers ſtehen, kein beſondrer Name vorhanden, der ein Verhältniß des einen oder des andern von ihnen ausdrückte.

Theo-

Theophilus. Es giebt manche **natürliche Verhältniſſe**, die man mit **moraliſchen** vereinbaret hat. So haben z. B. Kinder auf die **Legitima** aus der Erbſchaft des Vaters oder der Mutter ein Recht; junge Leute müſſen ſich in gewiſſen Fällen den Aelteren unterwerfen, und Aeltere beſitzen und verwalten gewiſſe Vorrechte über ſie. Oft hält man auch etwas für ein natürliches Verhältniß, was es doch nicht iſt. So ſagen z. B. die Geſetze, der ſey der Vater eines Kindes, der zu der Zeit, da die Mutter mit dem Kinde ſchwanger geworden iſt, ſeiner Frau ehelich beygewohnt hat. Dieſe **Subſtitution** des **Angeordneten** an die Stelle **des Natürlichen** iſt öfters weiter nichts als eine **Präſumtion**, oder ein Urtheil, welches eine Sache ſo lange für wahr hält, die doch nicht wahr iſt, als es noch nicht erwieſen iſt, daß ſie falſch ſeye. In dieſem Sinn wird die Maxime pater eſt, quem nuptiae demonſtrant, in dem römiſchen Rechte, und bey andern Völkern, wo ſie gilt, verſtanden. In Engeland ſoll es nicht das geringſte helfen, wenn man ſein Alibi noch ſo ſehr erhärtet, wofern man ſich nemlich in einem der dreyen Reiche aufgehalten hat. Dieſe Präſumtion wird alſo eine **Erdichtung**, und, wie es einige Rechtsgelehrten nennen, praeſumtio iuris & de iure *).

Phi-

*) Herr von Leibniz und die Juriſten theilen unter andern auch die Vermuthungen in praeſumtiones iuris und praeſumtiones iuris & de iure ein. Gegen die ſogenannten praeſumtiones iuris laſſen ſie den Beweis des Gegentheils zu, und ſie haben keine andere Würkung, als daß ſie dem, der eine ſolche vor ſich hat, von dem Beweiſe befreien; ſie ſind alſo wahre Vermuthungen. Ganz anders aber verhält es ſich mit denen, die iuris & de iure genannt werden. Denn dieſe befreien nicht allein von der Laſt des Beweiſes, ſondern es findet auch nicht einmal gegen ſie der Beweis des Gegentheils Statt. Eine ſolche iſt z. B. die Vermuthung der geſchehenen Zahlung, wenn man die ſogenannte Exceptio non numeratae pecuniae, einem ausgeſtellten Schuldſchein nach zwey Jahren entgegenſetzen wollte. Man ſiehet indeſſen hieraus, daß dieſe Eintheilung fehlerhaft iſt, da die ſoge-

Philalethes. §. 4. Ein **ſittliches Verhältniß** beſteht in der Gleichförmigkeit, oder Nichtübereinſtimmung der freywilligen Handlungen der Menſchen mit einer Regel, auf welche ſich dieſe beziehen, und nach welcher ſie beurtheilet werden, ob ſie moraliſch **gut oder** ob ſie moraliſch **böſe** ſind.

§. 5. Das **moraliſche Gute** oder das **moraliſche Böſe** beſtehet alſo nur in der Gleichförmigkeit oder in der Nichtübereinſtimmung unſerer freywilligen Handlungen mit einem Geſetz, welches uns nach dem Willen und der Macht des Geſetzgebers, oder deſſen, der das Geſetz aufrecht erhalten wiſſen will, ein **phyſiſches Gut**, oder ein **phyſiſches Uebel** gewähret. Dies Gute und Böſe nennen wir **Belohnung** und **Beſtrafung**.

Nicht menſchliche, ſondern göttliche Geſetze ſind der Maaßſtab des moraliſchen Guten und Böſen.

Groſſen Männern, wie der Verfaſſer des Verſuches iſt, läſſet man die Freyheit gern, ihre Begriffe nach Willkühr auszudrücken. Indeſſen würde nach dem Begrif, den Sie eben itzt gegeben haben, eine Handlung unter verſchiedenen Geſetzgebern moraliſch gut und moraliſch böſe zu gleicher Zeit ſeyn; eben ſo, als nach der Erklärung des Verfaſſers von der **Tugend** (indem er ſie durch das Lobenswürdige erkläret), eine Handlung nach den verſchiedenen Meinungen und Urtheilen der Menſchen zu gleicher Zeit tugendhaft und auch nicht tugendhaft ſeyn würde. Da man aber gewöhnlicherweiſe die moraliſch guten und tugendhaften Handlungen in einem ganz andern Sinne zu erklären pflegt; ſo würde ich lieber das ewige und unveränderliche Vernunftgeſetz, welches Gott allgemein feſtgeſetzet hat, als den Maaßſtab derſelben anſehen. Hiedurch wird

genannten praeſumtiones iuris & de iure keine Vermuthungen mehr ſind, ſondern vielmehr das, was ſonſt zum Beweiſe geſtellt wird, geſetzlich völlig erſchöpfen, und alſo vielmehr rechtliche Wahrheiten (veritates iuridicae) genannt werden müſſen.

Anm. des Ueberſ.

wird das moraliſche gute auch phyſiſch gut, oder, wie ſich die Alten darüber ausdrückten, **alles ehrbare iſt auch nützlich**; da man ſonſt, um die Jdeen des Verfaſſers genau auszudrücken, ſagen müſte, das moraliſche Gute oder Böſe ſeye ein verordnetes (verhängtes) Gute und Böſe, worauf der Geſetzgeber Belohnungen und Strafen gelegt habe, damit jenes gethan und dieſes unterlaſſen würde. Das Gute beſteht darinn, daß das, was Gott allgemein eingeſetzt und verordnet hat, auch der Natur und der Vernunft gemäß eingerichtet iſt.

Philalethes. §. 7. Es giebt eine **dreifache** Art von **Geſetzen**:

1) Das **göttliche** Geſetz.
2) Das **bürgerliche** Geſetz.
3) Das Geſetz der **beſondern Achtung**, **oder des guten Namens.**

Das erſtere iſt eine Regel, die **Pflicht** und **Sünde**, – das zweite, die **Strafbarkeit der Handlungen** und **Unſchuld derſelben**, – das dritte, die **Tugend und Laſter** zu beurtheilen.

Tugend und Laſter.

Theophilus. Jn gewöhnlichem Verſtande iſt **Tugend** und **Laſter** von **Pflicht** und **Sünde** nicht mehr unterſchieden, als die **Fertigkeiten** von den **Handlungen**; denn man erklärt Tugend und Laſter niemals aus der Meinung der Menſchen hierüber. Eine groſſe Sünde iſt auch ein groſſes Verbrechen; niemals ſetzt man das **Unſchuldige** dem **Peinlichen**, ſondern dem **Schuldigen** entgegen. Das **göttliche** Geſetz iſt **theils** ein natürliches **theils** ein poſitives. Das **bürgerliche** Geſetz iſt allemal poſitiv. Das Geſetz des guten Namens verdient nur in uneigentlichem Sinn den Namen eines Geſetzes. Oder, es iſt bereits unter den natürlichen Begriffen; als wollte ich ſagen, das Geſetz der Geſundheit, das Geſetz der Sparſam-

Vom Geſetz des guten Namens.

ſamkeit, wenn nemlich unſere Handlungen natürlicherweiſe etwas gutes oder böſes nach ſich ziehen, zum Beiſpiel die **Billigung anderer Menſchen**, die **Geſundheit**, den **äuſſerlichen Gewinn.**

Philalethes. §. 10. Tugend und Laſter ſind Wörter, von denen man durchgehends vorausſetzet, daß ſie Handlungen bezeichnen, die ihrer Natur nach gut oder böſe ſind. In ſofern ſie in dieſem Sinne würklich gebraucht werden, in ſofern finden ſie bey dem obgedachten göttlichen Geſetze Statt. Gleichwohl iſt es ganz entſchieden, was man auch dagegen vorbringen mag, daß dieſe Namen Tugend und Laſter nach der beſondern Anwendung verſchiedener Völker und Geſellſchaften der Menſchen in der Welt nur denen Handlungen beſtändig beigelegt werden, die man in jedem Lande und in jeder Geſellſchaft für ehrbar und ſchändlich hält. Sonſt **würden ſich die Menſchen ſelbſt verdammen**, wenn ſie etwas für recht halten wollten, dem ſie gleichwohl kein Lob zugeſtünden; und hingegen etwas für unrecht erkläreten, ohne es ungetadelt zu laſſen. Folglich iſt eine ſolche Billigung oder Mißbilligung, ein ſolches Lob oder ein ſolcher Tadel, der ſich durch einen ſtillſchweigenden Beifall ſelbſt in der Welt einführt, der Maaßſtab der Tugend und des Laſters. Denn, wenn auch die Menſchen, da ſie in bürgerliche Geſellſchaften zuſammengetreten ſind, den Gebrauch aller ihrer Gewalt dem gemeinen Weſen überlaſſen haben, ſo daß ſie dieſelbe gegen einen Mitbürger nicht anders gebrauchen können, als es die Landesgeſetze erlauben: ſo behalten ſie doch allezeit für ſich die Macht, von denen Handlungen derer, unter denen ſie leben, und mit denen ſie umgehen, wohl oder übel zu denken, ſie zu billigen oder zu mißbilligen.

Theophilus. Da der Verfaſſer des Verſuchs vom menſchlichen Verſtande dieſe willkührliche Namenerklärung mit den Wörtern Tugend und Laſter verbunden hat; ſo kann man es ihm nun wohl in der Theorie zugeben, weil es ihm vielleicht an andern Ausdrücken gefehlt hat. Man wird aber

aber doch hiebey nothwendig die Bemerkung machen müſſen, daß dieſe Erklärung weder dem Sprachgebrauche gemäß, noch gemeinnützig und unterrichtend ſey, und daß ſie ſehr anſtößig ſeyn würde, wenn man ſie im gemeinen Leben einführen wollte. Denn ob Sie gleich ſich ſo erklären, daß in ihrem Syſtem blos das in Betrachtung komme, was nach den unveränderlichen Naturgeſetzen tugendhaft und laſterhaft iſt; ſo ſcheinen Sie doch, wenn man die Sache von Grund aus unterſucht, nur eigentlich nach den Meinungen der Menſchen die Begriffe von Tugend und Laſter zu formen.

Die Tugend beſteht in der Uebereinſtimmung der Handlung mit der Natur.

Aus eben dem Grunde könnte man wahrſcheinlicherweiſe behaupten, daß Wahrheit, Vernunft, und überhaupt alles Reelle von der Meinung und dem Urtheile der Menſchen abhänge, weil die Erfahrung lehrt, daß ſie ſich in ihren Urtheilen zum öftern irren. Wäre es nicht auf alle Fälle beſſer, wenn man ſagte, daß die Menſchen Tugend und Wahrheit durch die Uebereinſtimmung mit der Natur erklärten, daß ſie ſich aber in der Anwendung dieſer ihrer Grundſätze zum öftern irreten? Nicht zu gedenken, daß ſie ſich **nicht ſo oft irren, als man gemeiniglich glaubt**, weil das, was ſie loben, in gewiſſer Abſicht allemal eines Lobes würdig iſt. **Bonoſus** verſtand die Kunſt viel Wein vertragen zu können, und dadurch erwarb er ſich das Zutrauen der Barbaren, und lockte ihnen ihre Geheimniſſe ab. Die nächtlichen Arbeiten des **Herkules**, in denen er es ihm gleich thun wollte, waren nicht weniger eine Vollkommenheit deſſelben. Die **Lacedämonier** lobten ihre Diebe, wenn ſie klug genug waren, den Diebſtahl zu verbergen; nicht der Diebſtahl war ſtrafbar, ſondern die Unvorſichtigkeit, ſich dabey betreffen zu laſſen, war es. Oft rädert man manchen Miſſethäter, der im Kriege ein fürtreflicher General ſeyn würde. Folglich beruht alles dies auf der Anwendung, und auf dem guten und böſen Gebrauch der Vortheile, die wir beſitzen. Daher darf man ſich nicht im geringſten ver-

wun-

wundern, daß ſich die Menſchen ſelbſt **unter einander verdammen**, indem ſie das thun was ſie an andern tadeln; und daß ihre Worte mit ihren Handlungen mannichmal nicht im geringſten übereinſtimmen. So ärgert nicht ſelten eine obrigkeitliche Perſon, oder ein Prediger das Publikum, wenn er im Angeſicht der Welt etwas thut, dem er doch ſonſt widerſpricht.

Philalethes. §. 11. Indeſſen iſt es nicht zu läugnen, daß Tugend und Lob überall mit einander verbunden wird. Tugend und Lob ſind ſo genau mit einander verbunden, daß man öfters das eine für das andre nimmt.

Virgil ſagt (Aeneid. Libr. I. v. 491.

Sunt hic etiam ſua praemia laudi;

und **Cicero** druckt ſich hierüber alſo aus;

Nihil habet natura praeſtantius
Quam honeſtatem, quam laudem,
Quam dignitatem, quam decus.
Hiſce ego pluribus nominibus unam
Rem declarari volo.

Quaeſt. Tuſculan. L. II. Cap. XX.

Theophilus. Die Alten haben freilich der **Tugend** den Namen der **Ehrbarkeit** (des Ehrbaren) zugetheilet. So lobten ſie das incoctum generoſo pectus honeſto. Eben ſo wenig kann man läugnen, daß das Wort **ehrlich** (ehrbar), von der Ehre oder vom Lobe ſeinen Namen hat. Das ſoll aber nicht ſo viel heiſſen, als wenn die Tugend das wäre, was man lobt, ſondern daß ſie das ſey, was lobenswürdig iſt, und von der Wahrheit, aber nicht von der Meinung der Menſchen abhängt.

§. 12. Der gröſſeſte Theil der Menſchen bekümmert ſich nicht ſo gar ſehr um **das Geſetz Gottes**; ſie pflegen ſich vielmehr, wenn ſie daſſelbe übertreten, mit dem Gedanken zu beruhigen, Gott werde ſich ſchon wieder mit ih-

nen ausſöhnen, wenn ſie ihm nur ihrer Uebertretungen wegen ein Verſöhnopfer brächten. Was die Strafen betrift, die der **Staat** über die **Verbrechen** und die Uebertretung der Geſetze verhängt, ſo ſchmeicheln ſie ſich oft mit der Hofnung, ungeſtraft davon zu kommen. Hingegen kein einziger, der wider die Gewohnheiten und Meinungen ſeiner Geſellſchaft handelt, und ſich bey derſelben gern beliebt machen will, entgeht der Strafe ihres Tadels, und ihrer Mißbilligung. Der müßte gar ſeltſame und wunderbare Geſinnungen haben, der von den Mitgliedern der Geſellſchaft, zu der er gehöret, verachtet, doch vergnügt in ihrer Mitte leben wollte. So mächtig iſt das **Geſetz des guten Namens.**

Die Verachtung iſt keine Strafe, die das Geſetz verfügt; ſondern eine natürliche Strafe.

Theophilus. Die Verachtung kann nicht ſo wohl als eine poſitive, ſondern als eine natürliche Strafe angeſehen werden, die ſich die Handlung ſelbſt zuziehet. Sie wird zwar ſehr wenig geachtet, und man bekümmert ſich nur ſelten darum. Denn der Laſterhafte, wenn er einer ſchändlichen Handlung wegen verachtet wird, findet ſehr oft Theilnehmer und Mitſchuldige, wenigſtens Vertheidiger genug, die ihn, wenn nur noch einige gute Züge in ſeinem Charakter hervorleuchten, loben und ſich zu ihm halten. Man darf nur, wie **Phormio** im Terenz, eine eiſerne Stirn haben, und unverſchämt werden; ſo vergißt man nach und nach auch die größte Infamie.

Die erſten Chriſten gebrauchten die Excommunication als eine Strafe, ſo wie itzt die Handwerker über manche Gebräuche ſich eine Jurisdiktion anmaſſen.

Könnte die **Excommunication** eine wahre und dauerhafte Verachtung zuwege bringen, ſo würde ſie die ganze Kraft des Geſetzes haben, deſſen der Verfaſſer gedenkt. So galt ſie bey den erſten Chriſten auſſerordentlich viel; ſie war gleichſam eine förmliche Strafe, die ſie über einen Schuldigen ergehen lieſſen; ohngefähr ſo, wie ſich itzt noch manche Gewohnheiten, aller Strenge der Geſetze ohnerachtet, in den Handwerken und Zünften blos durch die Verachtung, womit man die Uebertreter derſelben belegt, erhalten. Eben dies iſt noch bis itzt die Stütze der Duelle geweſen.

Ich

Ich kann mich hier unmöglich eines doppolten Wunſches erwehren; **einmal**, daß das Publicum in ſeinem Lobe, und Tadel mehr Billigkeit und Vernunft äuſſern; **hiernächſt** daß der vornehmere Theil des menſchlichen Geſchlechts nicht über Laſter und Boßheit lachen, den Laſterhaften in ſeinen Schutz nehmen, und daß es nicht das Anſehen haben möchte, als wollten ſie den lächerlich machen, der die Boßheit anderer erduldet, da ſie doch auf den, der ſie gegen andre ausübt, ihre Verachtung werfen ſollten. Ueberdem lehrt die Erfahrung, daß man nicht ſo wohl das Laſter, als vielmehr Schwachheiten, Fehltritte und erlittenes Unglück verachtet *).

Das Geſetz des guten Namens ſollte alſo mehr berichtiget und heiliger beobachtet werden.

Wir haben von dem Verhältniſſe ſelbſt einen klärern Begrif, als von dem Grunde derſelben.

Philalethes. §. 19. Ehe ich die Lehre von den Verhältniſſen endige, will ich noch dieſe Anmerkung hinzufügen. Wir haben von dem **Verhältniſſe** gemeiniglich eben ſo klare, oft noch klärere Vorſtellungen, als von dem Grun-

*) Wie ſchön druckt ſich hier Leibniz aus? unter den intrikateſten Unterſuchungen und den tiefſinnigſten Spekulationen leuchtet ſein heller, das Schöne und Angenehme überſchauender Verſtand hervor. Er widerlegt Locken, und ſetzt dadurch zugleich Grundſätze feſt, nach denen eine der wichtigſten Pflichten der Moral, in Abſicht des Lobes und der Verachtung andrer Menſchen eingerichtet, und geordnet werden ſollte.

Was die öffentliche Verachtung betrift, die mit gewiſſen Handlungen verbunden iſt, ſo hängt es immer von dem Geſetzgeber ab, ſie auf einmal aufzuheben. Hieher gehören, z. B. die Duelle. So ſehr ſie auch noch in unſern Tagen Mode ſind; ſo ſteht es doch in der Macht des Landesherrn, ſie durch Verordnungen zu verbieten, und auf ihre Vollziehung Strafen zu ſetzen. Der Churfürſt von Brandenburg Friedrich Wilhelm that dieſes bereits.

Ueberdem iſt auch ſchon, ohne Rückſicht auf Religion zu nehmen, nach dem Geſetze des guten Namens ein jeder Zweikampf der Verachtung werth, weil er nichts weniger als Tapferkeit und Muth entſcheidet, ſondern vielmehr Verwegenheit und Tollkühnheit iſt. Anm. des Ueberſ.

Grunde des Verhältniſſes. Glaubte ich, zum Beiſpiel, wie man dies den Kindern vorzuſagen pfleget, daß Sempronia den Titus aus dem Peterſilienbeete gegraben hätte, daß ſie dadurch ſeine Mutter geworden wäre, und daß ſie hernach den Cajus auf eben dieſe Art in die Welt geſetzt habe; ſo hätte ich, dieſem ohnerachtet, einen eben ſo klaren Begrif von dem Bruderverhältniſſe unter ihnen, als wenn ich alle Wiſſenſchaft einer Hebamme beſäſſe.

Theophilus. Als man einſt einem Knaben ſagte, ſein kleiner Bruder wäre aus dem Brunnen gekommen, (eine Antwort, die man den Kindern giebt *), um ihre Neugierde zu befriedigen!) ſo antwortete er; warum wirft man ihn nicht wieder in den Brunnen hinein, da er ſo ſehr ſchreyet, und die Mutter ſo auſſerordentlich ängſtiget. Dieſe Antwort konnte ihm nemlich die Liebe, die ſeine Mutter gegen das Kind bewies, nicht hinlänglich erklären.

Man kann alſo in gewiſſer Hinſicht behaupten, daß diejenigen, die den Grund der Verhältniſſe nicht kennen, nur unzureichende und fühlloſe (taube) Gedanken haben; ob ſie gleich bey manchen Gelegenheiten und in dieſer oder jener Veranlaſſung zureichend ſeyn werden.

Neun

*) Itzt ſucht man die den Kindern ſo ſehr gewöhnliche Neugierde durch eine noch lächerlichere Antwort zu ſtillen, daß nemlich der Storch das Kind gebracht habe.

Hier iſt nicht der Ort, mich über dieſe Materie zu erklären. Freilich gehört viel Behutſamkeit dazu, wenn man Kindern die Lehre von der Zeugung ſo vortragen will, daß ſich dabey keine unkeuſche Neigungen ins Herz ſchleichen. Aber das glaube ich doch gewiß, daß durch die gewöhnliche Antworten, die man Kindern auf ihre Frage, wo ſie hergekommen ſind, zu geben pflegt, ihre Neugierde mehr gereitzt, als befriedigt werde.

Anm. des Ueberſ.

Neun und zwanzigſtes Hauptſtück.

Von klaren und dunklen, von deutlichen und verworrenen Ideen.

Philalethes.

§. 2. Ich komme itzt auf den Unterſchied unter den Begriffen. Unſre **einfachen Ideen** ſind **klar**, wenn ſie eben ſo ſind, wie ſie die Gegenſtände ſelbſt, von denen man ſie empfängt, vermittelſt einer wohleingerichteten ſinnlichen Empfindung oder Vernehmung darſtellen, oder darſtellen können. Wenn ſie das Gedächtniß auf dieſe Art behält, und ſie der Seele wieder darſtellen kann, ſo oft als ſie ſolche zu betrachten Gelegenheit hat; ſo ſind ſie **klare** Begriffe. Ja ſo fern ihnen aber etwas an dieſer urſprünglichen Vollkommenheit mangelt, oder ſie etwas von ihrer erſten und friſchen Kraft verlohren haben, und nach der Zeit gleichſam verwelket ſind, oder ihnen die Farbe entgangen iſt, in ſo fern ſind ſie dunkel.

Die **zuſammengeſetzten Ideen**, wie ſie aus einigen einfachen entſtehen, ſind alſo **klar**, wenn die einfachen Begriffe, aus denen ſie beſtehen, klar ſind, und die Anzahl und Ordnung dieſer einfachen Begriffe, die einen zuſammengeſetzten ausmachen, beſtimmt und gewiß ſind.

Theophilus. Ich habe in einer kleinen Abhandlung *) über die wahren und falſchen, klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Ideen, die in die Leip-

*) Schon Valerianus Magnus hat dieſen Unterſchied der Begriffe in ſeiner philoſophia quadripartita bemerket.

Die Sache ganz genau genommen, ſo hat Leibniz in der angeführten Abhandlung keine neue Erfindung gemacht, ſondern nur eine Materie, die in der ſpekulativiſchen Philoſophie von ſo groſſem Einfluß iſt, aus der Macht der Unwiſſenheit hervorgezogen, und ſie mit Zuſätzen vermehrt vorgetragen.

Anm. des Ueberſ.

ziger Acta vom Jahr 1684. eingerückt iſt, die ganze Sache in ein helleres Licht geſetzt, und daſelbſt eine Erklärung von den **klaren Begriffen** gegeben, die ſich auf die einfachen ſowohl als auf die zuſammengeſetzten hinlänglich paſſet. Ich nenne **eine Idee klar**, wenn ſie hinreichend iſt, eine Sache zu erkennen und zu unterſcheiden. So kann ich eine Farbe von der andern, und eine Pflanze von der, die neben ihr ſtehet, unterſcheiden. Ich habe alſo von der Farbe und der Pflanze einen klaren Begrif. Kann ich etwas nicht erkennen und nicht unterſcheiden, ſo iſt der **Begrif dunkel**.

Wir haben von ſinnlichen Dingen niemals durchaus klare Begriffe. Manche Farben ſind ſo nahe mit einander verwandt, daß man ſie auf den erſten Anblick unmöglich unterſcheiden kann. Hält man ſie aber neben einander, ſo laſſen ſie ſich eher unterſcheiden. So glauben wir z. B. manche Pflanzen vollkommen zu kennen; und eine aus Indien herübergebrachte der unſrigen ſehr ähnliche verführt uns, beide für einerley zu halten, da doch eine genauere Unterſuchung lehret, daß ſie zu einer andern Art gehöre. Die **erſteren (urſprüngliche)** Arten der Dinge (ſpecies infimas) werden wir alſo wohl niemals vollſtändig beſtimmen, und ganz genau angeben können.

Philalethes. So wie eine **klare Idee** diejenige iſt, wovon die Seele eine ſo vollſtändige und evidente Erkenntniß hat, als ſie von einem äuſſerlichen Gegenſtand, der gehörigermaſſen in ein wohleingerichtetes ſinnliches Organ würkt, erhalten kann; ſo iſt eine **deutliche** Idee diejenige, durch welche die Seele alle andere Ideen von einander unterſcheidet; und eine **verworrene Idee** iſt diejenige, die von einer andern, von der ſie unterſchieden ſeyn ſoll, nicht gehörig unterſchieden werden kann.

Von der deutlichen Idee.

Theophilus. So wie Sie den **deutlichen** Begrif erklärt haben, läßt er ſich von dem **klaren** ganz und gar nicht unterſcheiden.

Da-

Daher behaupte ich mit **Descartes**, daß ein Begrif klar und dunkel zugleich ſeyn könne. Dahin gehören die ſinnlichen Beſchaffenheiten, z. B. die Beſchaffenheit der Farbe, oder der Wärme. Sie ſind allerdings klar; denn wir erkennen und unterſcheiden ſie mit leichter Mühe von einander. Sie ſind aber nicht deutlich; denn wir können ihre weſentliche Merkmale nicht unterſcheiden. Einer Erklärung ſind ſie folglich nicht fähig. Sie laſſen ſich blos durch Beiſpiele beſchreiben, und am Ende muß man doch geſtehen, daß ſie ein unverſtändliches, **ich weis nicht, Was** ſind, ſo lange bis man die innre Verbindung dieſer Beſchaffenheiten wird entziffert haben. Wenn alſo die deutlichen Begriffe ein Objekt von dem andern auch noch ſo ſehr unterſcheiden; ſo nennen wir, da es die klaren, aber ihrer Natur nach verworrenen Ideen auch thun, demohnerachtet nicht diejenigen, die ſehr unterſcheidend ſind, oder das Objekt unterſcheiden, ſondern vielmehr diejenigen **deutlich**, die gehörig unterſchieden, das iſt, die an und vor ſich ſelbſt deutlich genug ſind, und in dem Objekte die Merkmale, die es uns kenntbar machen, ſorgfältig unterſcheiden; woraus dann eine Analyſe oder eine Erklärung derſelben entſtehet.

Von der verworrenen Idee.

Finden wir dieſe Erforderniſſe nicht, ſo nennen wir ſie **verworrene** Begriffe. Dieſe Verwirrung der Ideen iſt eine Unvollkommenheit unſrer Natur, und wird mithin uns nicht ſo hoch angerechnet werden können. So können wir z. B. die Urſachen des Geruches und des Geſchmacks, und das **innre** dieſer Beſchaffenheiten nicht unterſcheiden. Iſt dieſe Verworrenheit der Begriffe von Belang, oder habe ich ſie verſchuldet, da es in meiner Macht ſtand, mir deutliche Begriffe zu verſchaffen, ſo kann ſie mir allerdings als ein Fehler angerechnet werden. Z. B. wenn ich falſches Gold für ächtes anſehe, weil ich die gehörigen Verſuche anzuſtellen vergeſſe, die das ächte von dem falſchen Golde unterſcheiden.

Philalethes. §. 5. Man könnte hingegen den Einwurf machen, daß, wenn nur der Begrif undeutlich ſeyn ſollte, den man von einem andern, von dem er doch würklich unterſchieden iſt, nicht gehörig unterſcheiden kann; ſo wird es ſchwer fallen, irgendwo einen undeutlichen Begrif zu finden. Denn, was es auch für einer ſeyn möchte, ſo muß ihn doch die Seele empfinden. Eine jede Empfindung unterſcheidet ihn aber von allen andern Begriffen hinlänglich.

§. 6. Um nun dieſe Schwürigkeit zu heben, muß man bemerken, daß das Unvollkommne und Fehlerhafte in den Ideen aus den verſchiedenen Namen herzuleiten ſey, und daß man oft einer Sache einen ganz andern Namen geben könne, als den, mit dem man ſie nun einmal benennet hat.

Theophilus. Ich glaube das Gegentheil, und bin der Meinung, daß es nicht von den Namen der Dinge abhängen könne.

Alexander der Groſſe ſahe einſt im Schlafe eine gewiſſe Pflanze, welche die Kraft haben ſollte ſeinen Freund **Lyſimachus** zu heilen. Er nannte ſie in der Folge **Lyſimachia**, weil ſie ihn würklich wiederherſtellete. Hätte er nun zu der Zeit, da er ſich eine Menge auswärtiger Pflanzen bringen ließ, um aus ihnen die von der er geträumt hatte, auszuſuchen, gerade keinen hinlänglichen Begrif von ihr gehabt, um ſie zu erkennen, und erſt, wie Nebukadnezar, zu Daniels Künſten ſeine Zuflucht nehmen, und ſich ſeinen Traum erklären laſſen müſſen; ſo würde der Begrif, den er davon gehabt, ein **dunkler** und unvollkommner (ich will ihn lieber **unvollkommen**, als **verworren** nennen) Begrif geweſen ſeyn. Nicht etwa deshalb, weil er ſich nicht auf den Namen beſinnen konnte, denn die Pflanze hatte keinen Namen, ſondern weil er auf die Sache ſelbſt, auf die Pflanze, die ſeinen Freund heilen ſollte, nicht achtſam genug geweſen

weſen war. Gewiſſer Nebenumſtände würde ſich Alexander nun freilich erinnert haben; aber doch immer in Abſicht andrer in Zweifel geblieben ſeyn. Da nemlich der Name die Sache bezeichnen ſoll; ſo irren wir uns gemeiniglich in Abſicht der Sache ſelbſt, die wir uns unter einem gewiſſen Namen denken, wenn wir den Namen unrecht verſtehen.

Philalethes. §. 7. Zuſammengeſetzte Begriffe ſind der Unvollkommenheit und Verwirrung am meiſten unterworfen. Dieſe Unvollkommenheit kann daher kommen; weil er aus ſo gar wenig einfachen Ideen beſtehet. Hieher gehöret die Idee von einem buntſcheckigen Thiere. Dieſe Idee iſt zu allgemein und reicht lange nicht zu, den Luchs, den Leopard, und das Panterthier zu unterſcheiden; welche Thiere wir indeſſen doch durch beſondre Namen unterſcheiden.

Theophilus. Wären wir auch in der Verfaſſung, in der Adam war, ehe er den Thieren ihre Namen gab, ſo würden wir doch dieſen Fehler begehen. Wir wollen annehmen; wir wüſten, daß unter den fleckigen Thieren eins ſeye, das ein auſſerordentlich ſcharfes Geſicht hätte, wir wüſten aber nicht, ob es ein Tyger oder ein Luchs ſeye, oder ob es zu einer andern Thierart gehöre; — ſo wäre es eine Unvollkommenheit, daß wir ſie nicht gehörig von einander unterſcheiden könnten.

Hieraus erhellet, daß es nicht ſowohl auf den Namen, als auf die Gelegenheit zum Namen, und auf die Urſache ankomme, warum man dem einen Thiere gerade dieſen, dem andern aber einen andern Namen gebe. Hieraus folgt auch hiernächſt daß die Idee eines fleckigten Thieres an und vor ſich ſelbſt zwar gut, und nicht dunkel oder verworren ſeye, wenn man ſie von der Gattung gebrauchet; daß hingegen, ſo bald wir dieſe Idee mit einer andern, deren wir uns nicht hinlänglich erinnern, verbinden, und dadurch die Art bezeichnen wollen,

die daraus entſtehende neue Idee dunkel und unvollkommen werde.

Philalethes. §. 8. Ein entgegengeſetzter Fehler, der unſre Ideen verworren macht, beſtehet darinnen, daß zwar Begriffe genug vorhanden ſind, die einen zuſammengeſetzten ausmachen können, daß ſie aber ſo unter einander vermengt werden, daß wir nicht leicht ſehen können, ob dieſer Begrif mehr dem ihn gegebenen Namen, oder einem andern zugehöre. Wir können uns dieſe Verwirrung nicht beſſer begreiflich machen, als wenn wir uns eine gewiſſe Art von Gemälden vorſtellen, die man insgemein als bewundernswürdige Kunſtſtücke anzuſehen pflegt, in denen die Farben, ſo wie ſie durch den Pinſel aufgetragen werden, ganz ungewöhnliche und ſeltſame Figuren darſtellen, und nach ihrer Stellung keine merkliche Ordnung haben. Eine ſolche aus Theilen, in denen weder Gleichförmigkeit noch Ordnung erſcheint, zuſammengeſetzte Schilderey iſt an ſich ſelbſt ſo wenig verworren, als das Gemälde des umwölkten Himmels, welches gewiß Niemand für ein verwirrtes Gemälde halten wird, ob ſich gleich nicht mehrere Ordnung der Farben oder Figuren darinnen findet. Woher kommt es denn nun, daß man ein ſolches Gemälde für verwirrt und undeutlich hält, da doch der Mangel der Gleichförmigkeit nicht Schuld daran iſt? Ganz gewiß daher, weil man nicht ſehen kann, ob es einen Menſchen, oder einen Affen, oder einen Fiſch bedeuten ſolle? So bald aber ein cylindriſcher Spiegel, der nach dem Bilde gehörig geſtellt iſt, die unordentlichen Züge dieſes Gemähldes in gehörige Ordnung, und in ein gleichmäßiges Verhältniß gebracht hat, ſo verſchwindet die Undeutlichkeit, und das Auge ſieht ſogleich, daß es ein Menſch, oder Julius Cäſar ſeye, das iſt, daß es für dieſen Namen gehöre, und daß es ſich von einem Bavian oder dem Pompejus, das iſt, von den Ideen, die durch dieſe Wörter bezeichnet werden, hinlänglich unterſcheiden laſſe.

Eben

Eben dieſe Bewandnis hat es mit den Begriffen, die gleichſam Bilder der Dinge ſind. Keines von **dieſen Gemüthsbildern**, wie auch die Theile davon zuſammengeſetzt ſeyn mögen, kann undeutlich genannt werden. Denn ſie laſſen ſich, ſo wie ſie ſind, ganz deutlich unterſcheiden, bis man ſie unter einem gewiſſen Nameu bringt, von dem man nicht ſehen kann, daß er ihm mehr zugehöre, als ein **andrer Name**, dem man eine verſchiedene Bedeutung zugeſtehet.

Theophilus. Dies Gemälde, das man zwar ſtückweiſe deutlich ſieht, welches man aber nur dann ganz erblickt, wenn man es aus einem gewiſſen Geſichtspunkt anſchauet, gleichet der Idee von einem Haufen Steine. Dieſe Idee iſt Ihrer und meiner Theorie nach ſo lange verworren, bis man die Zahl und andre Eigenſchaften der Steine **deutlich** erkennt. Geſetzt es wären ſechs und dreißig Steine. Wenn man ſie unordentlich auf einem Haufen zuſammen liegen ſieht, ſo wird man nicht entſcheiden können, daß ein Triangel oder ein Viereck aus ihnen entſtehen könne, wie doch aus ihnen entſtehen würde, weil ſechs und dreyßig eine Quadrat-, und auch eine Triangularzahl iſt. So werden wir, wenn wir eine Figur von tauſend Seiten anſehen, ſo lange eine verworrene Idee haben, bis wir wiſſen, wie viel Seiten ſie hat. Es kommt folglich mehr auf die **deutlichen Eigenſchaften**, als auf die Namen an. Jene müſſen in einer Idee ſeyn, wenn man das Verworrene derſelben wird bey Seite geſchaft haben. Dabey macht es oft nicht wenige Mühe, die Methode zu finden, nach der man die Abſicht deſſen, der eine Sache veranſtaltet hat, am beſten erforſchen kann.

Die Verworrenheit der Ideen entſteht aus den Eigenſchaften, nicht aus den Namen.

Philalethes. §. 9. Der dritte Fehler, warum unſre Begriffe undeutlich und verwirrt genannt werden, beſteht in dem unrichtigen Gebrauch der Wörter. So ſehen wir täglich, daß ſehr viele die in ihrer Mutterſprache gewöhnliche Wörter gebrauchen, ohne vorhero ihre eigentliche Bedeu-

tung

tung erlernt zu haben; daß ſie folglich den Begrif, den ſie mit dieſem oder jenem Worte verbinden, faſt ſo ofte ändern, als ſie das Wort gebrauchen.

§. 10. Hieraus erhellet ganz klar, wie viel die Namen als vorausgeſetzte beſtändige Zeichen der Dinge, vermöge ihres Unterſchieds, nach welchen ſie nicht nur die an ſich verſchiedene Dinge bemerken, ſondern auch verſchieden erhalten, beitragen, die Begriffe deutlich oder undeutlich zu benennen; – und wie ſchwer es alſo ſey, genau zu beſtimmen, was ein undeutlicher Begrif ſey, wenn man eine ſolche Beziehung der Begriffe auf die verſchiedene Namen, als Zeichen verſchiedener Dinge beobachtet.

Die dunkeln Ideen ſind auch unbeſtimmt.

Theophilus. Ich habe ſo eben die ganze Sache ohne Rückſicht auf die Namen erklärt, man mag nun das Wort **Verworrenheit** nach Ihrer Theorie für die **Dunkelheit**, oder nach der meinigen für den Mangel der Analyſe des Begrifs nehmen. Dabey habe ich gleichfalls gezeigt, daß eine jede dunkle Idee auch unbeſtimmt und ungewiß ſey, wie dieſes aus dem vorher gewählten Beiſpiel eines fleckigten Thieres erhellet, worinn zur Hauptidee noch etwas hinzu kommen muß, deſſen wir uns nicht klar erinnern. Der erſte und zweite Fehler, den Sie bemerken, hätte alſo ganz füglich zuſammengezogen werden können. Demohnerachtet

Mißbrauch der Worte.

kann man nicht läugnen, daß ein unrichtiger falſcher Gebrauch der Worte zu vielen Irthümern Gelegenheit gebe, und daß daraus gleichſam ein Irrthum im Rechnen entſtehe; wie wenn jemand im Rechnen die Rechenpfennige unrichtig ſetzte, oder die Zahlen falſch ſchriebe, daß man die 2 von der 7 nicht unterſcheiden könnte, oder ſie aus Verſehen ausließ, oder verwechſelte?

Wir machen auf eine doppelte Weiſe von den Worten einen falſchen Gebrauch. **Entweder**, wenn wir gar keine, – **oder**, wenn wir einen nur unvollkommnen Begrif mit ihnen verbinden; ſo daß alſo eine Seite leer und gleich-

ſam

ſam weiß bleibt. In beyden Fällen iſt der Gedanke nur mit dem Namen erfüllt, und hat alſo etwas **leeres**.

Der Fehler kann endlich auch hierinnen liegen, daß wir mit einem Worte verſchiedene Ideen verbinden, **entweder** weil wir ungewiß ſind, welche wir wählen ſollen, — (das verdunkelt die Idee eben ſo gut, als wenn ein Theil derſelben taub (leer) iſt), **oder**, weil wir ſie der Reihe nach wählen, und in einem und demſelben Urtheile bald dieſe bald jene zu demſelben Worte gebrauchen, ohne daran zu denken, daß dieſe Ideen ſich nicht dazu ſchicken. Ein ungewiſſer Gedanke iſt alſo **entweder** von aller Idee leer, **oder** wanket zwiſchen mehr als einer Idee herum. Das ſchadet allemal, wir mögen nun dem Wort einen Sinn geben, den wir ſchon öfters damit verbunden haben, oder einen ſolchen, in welchem es andre nehmen, wenn es vornehmlich in der gewöhnlichen Mutter- oder in der Sprache, geſchieht, welche die Gelehrten reden. Hieraus entſtehen die weitläuftigſten und unnützeſten Streitfragen in gelehrten Geſellſchaften, in den Hörſälen, und in den Schriften. Man glaubt nun zwar durch **Diſtinktionen** die Sache öfters auf einmal zu entſcheiden. Allein die Erfahrung lehrt, daß dadurch, daß man (nach Art der Philoſophen, welche manche Wörter in ihre Diſtinktionen bringen, von denen ſie keine richtige Erklärungen geben), einen dunklen Ausdruck durch einen noch unverſtändlicheren erklären will, die ganze Sache mehr verwirret, als in ihr gehöriges Licht geſetzet werde *).

Philalethes. §. 12. Sollte es auſſer der Verwirrung, die allemal eine gewiſſe geheime Beziehung auf die Namen hat, noch eine andere geben, ſo glaube ich doch, daß die erſtere die Gedanken und die Unterredungen der Menſchen am meiſten in Unordnung bringe.

Theo-

*) Möchte doch eine gewiſſe philoſophiſche Schule dieſe Bemerkung öfters beherzigen.

Anm. des Ueberſ.

Theophilus. Ich ſtimme mit Ihnen hierinnen völlig überein. Indeſſen miſcht ſich doch gröſtentheils der Begrif der Sache ſelbſt und der Abſicht, die man bey dem Gebrauch des Namens hat, mit ein. Zum Beiſpiel; Wenn man von der **Kirche** redet, ſo denken ſich manche die Kirchenzucht, andre die Wahrheit der Lehre dabey.

Philalethes. Wir werden dieſer Undeutlichkeit und Verwirrung am beſten ausweichen können, wenn wir nicht nur in unſerer zuſammengeſetzten Idee alles das, wodurch ſie von andern unterſchieden wird, ſo genau als möglich, zuſammennehmen, ſondern auch den auf dieſe Art zu einer beſtimmten Anzahl und Ordnung vereinbarten Dingen beſtändig einerley Namen geben. Allein; da dieſes weder die Eitelkeit noch die Gemächlichkeit der Menſchen verſtattet, es auch bloß zur Entdeckung der Wahrheit beyträgt, welche nicht allemal ihre höchſte Abſicht iſt; ſo gehören dergleichen Beobachtungen mehr zu den frommen Wünſchen, als zu den würklichen Erwartungen. Weil überdem die unbeſtändige Anwendung der Namen zu unbeſtimmten, veränderlichen und faſt gar keinen Begriffen nur dazu dient, unſre eigene Unwiſſenheit zu bemänteln, und andre zu verwirren, dieſes aber als groſſe Gelehrſamkeit und weitläuftige Kenntniß angeſehen wird; ſo iſt es kein Wunder, daß die meiſten Menſchen ſelbſt ſolches zu thun pflegen, da ſie doch deswegen über andre klagen.

Von figürlichen Sinn der Wörter.

Theophilus. Eben ſo groſſen Einfluß hat die übertriebene Affektation, ſchön und zierlich reden zu wollen, auf die Verwirrung der Sprache ſelbſt gehabt. Wenn man nur ſchön reden, und ſeine Gedanken anmuthig ausdrucken kann, ſo trägt man kein Bedenken, den gewöhnlichen Sinn der Worte in **Tropen** und uneigentliche Bedeutungen einzuhüllen. Dieſe Bedeutung iſt bald allgemein, bald eingeſchränckter; daher entſteht die **Synecdoche**. Bald wird ſie nach dem Verhältniß der Dinge, deren Namen verändert wer-

den, verſetzt; hieraus nehmen die **Metonymie** und die **Metapher** ihren Urſprung; der **Ironie** nicht zu gedenken. Das ſind Namen, die man dieſen Veränderungen beilegt, wenn man ſie würklich entdeckt. Man entdeckt ſie aber nur gar ſelten. Bey einer ſolchen Ungewißheit oder Unbeſtimmtheit der Sprache, wobey es an einer Regel für die Bedeutung der Worte fehlet, (ſo wie eine ſolche Regel in den **Digeſten des römiſchen Rechtes** unter dem Artikel de verborum ſignificationibus angetroffen wird) würden die ſcharfſinnigſten Gelehrten, wenn ſie für den groſſen allgemeinen Haufen des Leſepublikums ſchreiben, ihren Gedanken nicht nur das Anmuthige nehmen, ſondern auch den Nachdruck der Ausdrücke ſelbſt ungemein ſchmälern, wenn ſie ſich an die einmal feſtgeſetzte Bedeutung der Wörter gar zu ſtrenge halten wollten. Freilich werden ſie die allergenaueſte Sorgfalt anzuwenden haben, damit aus ihrer Verändrung und Abwechſelung kein Irrthum und kein falſches Raiſonnement entſtehe.

Von der exoteriſchen und akroamatiſchen Schreib-Art.

Der Unterſchied der Alten unter der **exoteriſchen**, oder **populären**, und der **acroamatiſchen**, oder der Schreibart die eigentlich **nur für Gelehrte iſt**, die die Wahrheit unterſuchen, iſt auch hier anwendbar. Wollte ein Gelehrter in der Metaphyſik oder der Moral die mathematiſche Methode einführen, ſo könnte er ſie in ihrer ganzen bündigen Strenge wählen. Verſchiedene haben auch in andern Wiſſenſchaften, auſſer der Mathematik mathematiſche Demonſtrationen verſuchet; es iſt ihnen aber nur ſelten geglückt. Der Leſer ſind zu wenig, und die Mühe, die ſie darauf wenden müſſen, belohnt ſich nicht genug. Man könnte hier wie bey den Perſern fragen, quis leget haec, und darauf antworten vel duo, vel nemo. Das ſollte indeſſen keinen Gelehrten abhalten, eine ſo ſcharfſinnige Methode zu wählen, die am Ende doch gewiß keinen gereuen würde.

Von der mathematiſchen Methode.

Phi-

Philalethes. §. 13. Sie werden aber doch nicht läugnen können, daß die zuſammengeſetzten Ideen auf der einen Seite ſehr klar und deutlich, auf der andern aber ſehr dunkel und verworren ſeyn können.

Theophilus. Das iſt ganz richtig. So haben wir von ſehr vielen ſichtbaren ſoliden Theilen des menſchlichen Körpers deutliche Begriffe; – von den flüßigen Theilen aber, die dieſelbe durchſtrömen, haben wir ſie nicht.

Philalethes. Einem Menſchen, der von einem Tauſendecke redet, kann die Idee von dieſer Figur ſehr verworren, und dunkel ſeyn, ob er gleich von der Zahl einen ungemein deutlichen Begrif hat.

Theophilus. Dies Exempel paſſet nicht. Ein reguläres Polygon von tauſend Seiten kann eben ſo deutlich erkannt werden, als die Zahl Tauſend, weil ſich daraus alle Arten des Wahren demonſtriren laſſen.

Philalethes. Von dem Tauſendecke haben wir aber keinen ſo genauen Begrif, daß wir es von einer andern Figur, die nur neun hundert und neun und neunzig Seiten hat, unterſcheiden könnten.

Theophilus. Sie verwechſeln bey dieſem Beiſpiele die Idee und das Bild. Wenn mir jemand ein reguläres Polygon vorzeiget, ſo können mir weder meine Sinnen, noch meine Imagination die in demſelben befindliche Zahl Tauſend, begreiflich machen. So habe ich von der Figur und von einer Zahl ſo lange nur eine **verworrne** Idee, bis ich die Zahl durchs Zählen **unterſcheide**. So bald ich aber die Zahl gefunden habe, ſo lerne ich die Natur und die Eigenſchaften des vorgezeigten Polygons ganz genau kennen, in ſo fern ſie nemlich Eigenſchaften dieſes Tauſendeckes ſind, folglich bekomme ich dieſe Idee. Aber ich kann mir von einem Tauſendecke kein Bildniß machen; dazu müſte ich feinere Sinne und geübtere Einbildungskraft haben, und es von einem Polygone, das eine Seite weni-

weniger hätte, zu unterſcheiden. So ſehr auch die Einbildungskraft die Kenntniß der Figuren und der Zahlen erleichtert, ſo hänget ſie doch nicht ganz von derſelben ab. So kann der Mathematiker die Natur des Neun- oder des Zehnecks ganz genau wiſſen, weil er es verfertigen, in ſeine Theile zergliedern und unterſuchen kann, ob er gleich nicht im Stande iſt, ſie durch das Geſicht zu unterſcheiden. Der Künſtler und der Ingenieur, der vielleicht ihre Natur nicht genau genug kennt, hat von den gröſten Geometer oft den Vortheil voraus, daß er ſie unterſcheiden kann, wenn er ſie nur ſiehet, ohne ſie zu meſſen. So übertrift ein Laſtträger öfters den gröſten Kenner der Statik dadurch, daß er die Laſt, die er wegtragen ſoll, bis auf ein Pfund beſtimmen kann. Dergleichen empiriſche durch vielfältige lange Uebung erlangte Erkenntniß kann groſſen Nutzen haben, wenn man eine ſolche Arbeit eilfertig thun ſoll. Daher muß der Ingenieur ſeine Geſchäfte eilfertig verrichten, weil das lange Verweilen öfters mit groſſer Gefahr verbunden iſt. Indeſſen iſt **dies klare Bild**, oder **dieſe Empfindung** von einem regulären Zehneck, oder von einer Laſt von neun und neunzig Pfund, nichts weiter als ein **verworrener Begrif**, weil er die Natur und die Eigenſchaften dieſer Laſt, oder dieſes regulären Zehnecks nicht entdecket, welches doch eine **deutliche Idee** thun müſte.

Aus Ihrem gewählten Beiſpiele könnte man alſo füglicher die Verſchiedenheit der Ideen, oder noch beſſer die Verſchiedenheit der Idee und des Bildes herleiten.

Philalethes. §. 25. Hier iſt noch ein anderes Beiſpiel.

Wir bilden uns gar zu leichtlich ein, einen bejahenden und ausführlichen Begrif zu haben. Dies iſt gerade ſo viel, als behaupteten wir, daß alle Theile der Dauer in dieſem Begrif klar enthalten wären. Da es nun aber keinesweges möglich iſt, in der Idee von der Dauer, ſie ſey auch nun ſo groß, als ſie wolle, zugleich die ganze Länge

einer Dauer ohne Ende mit einzuſchlieſſen; ſo bleibt ein Theil unſerer Idee, die noch immer weiter über die Gränzen einer ſolchen Dauer die wir uns in unſern Gedanken vorſtellen, gehet, in aller Abſicht ſehr dunkel und unbeſtimmt. Daher kömmt es, daß, wenn wir von der Ewigkeit oder von einem andern unendlichen Dinge reden und urtheilen, wir gemeiniglich eines für das andere nehmen, und uns in offenbare Ungereimtheiten verwickeln.

Wir haben zwar von der Ewigkeit eine Idee aber kein Bild.

Theophilus. Dies Exempel beweiſet abermals nicht das geringſte für Sie. Für mich paßt es weit mehr, und ich glaube, Sie unter andern auch durch daſſelbe von der Unrichtigkeit Ihrer Begriffe zu überführen. Es findet ſich dabey eben dieſe Vermiſchung des Bildes mit der Idee. Wir haben von der Ewigkeit allerdings eine genaue und vollſtändige Idee, weil wir eine Erklärung von ihr haben, ob wir uns gleich kein Bild von ihr machen können; die Idee des Unendlichen hingegen kann aus keiner Zuſammenſetzung der Theile entſtehen; und kein Irthum, den man in dem Raiſonnement über daſſelbe begehet, kann aus der Abweſenheit eines ſolchen Bildes entſpringen.

Philalethes. §. 16. Wenn wir von der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche reden, ſo haben wir zwar von der Theilung und der Theilbarkeit, alſo auch von den Theilen, die vermittelſt jener aus dem Ganzen entſtehen, klare Begriffe; von den verſchiedenen Körperchen hingegen, welche unendlich getheilet werden, haben wir nur ſehr dunkle und verworrene Ideen. Man frage einen Menſchen, wenn er das kleinſte Stäubchen nimmt, das er jemals geſehen hat; ob er wohl von dem Unterſchiede, der ſich zwiſchen dem 10, 000ſten, und den 100, 000ſten Theilchen deſſelben findet, eine deutliche Idee habe?

Theophilus. Sie verwechſeln hier abermals Bild und Idee. Es iſt hier nicht die Frage, ob wir von einer ſo groſſen Kleinigkeit ein Bild haben können? Nach

der

der gegenwärtigen Einrichtung unſers Körpers iſt es unmög-lich. Man ſetze aber voraus, daß wir uns eins machen könnten, ſo würde es freilich ohngefähr ſo ſeyn, wie die Dinge, die uns **bewußtbar** ſcheinen, das gegenwärtige Objekt unſrer Einbildungskraft würde dagegen entwiſchen, oder zu groß werden, als daß wir es uns noch einbilden könnten. Die Gröſſe hat an und vor ſich ſelbſt kein Bild. Die Vergleichung derſelben mit den Organen und mit andern Objekten macht, daß wir uns einigermaſſen von ihr Bilder machen können. Die Einbildungskraft hat hier nicht den geringſten Einfluß; und man macht ſich überhaupt mehr Schwürigkeiten als man ſich zu machen nöthig haben würde, wenn man keine übertriebene Dinge fordern wollte.

Dreyßigſtes Hauptſtück.

Von reellen und chimäriſchen Ideen

Philalethes.

§. 1. In Abſicht der Dinge ſelbſt laſſen ſich die Ideen unter folgende Claſſen bringen. Sie ſind:

1) entweder **reell** oder **chimäriſch**.

2) **vollſtändig** oder **unvollſtändig**.

3) **wahr** oder **falſch**.

Reelle Ideen ſind ſolche, die in der Natur der Dinge einen Grund haben, und einem reellen Weſen, der Exiſtenz der Dinge, oder den Urbildern gleich kommen. Ihr Gegentheil ſind **chimäriſche** oder **phantaſtiſche** Ideen.

Theophilus. Dieſe Definition iſt etwas dunkel. Eine Idee kann in der Natur einen Grund haben, ohne daß ſie dieſem Grunde gleich kommt, Reelle Ideen.

ſo wenig als die Empfindungen von der Farbe oder von der Wärme einem Original oder Urbilde ähnlich ſind. Eine Idee wird auch alsdann reell ſeyn, wenn ſie möglich iſt, obgleich kein exiſtirendes Weſen damit in Verbindung ſtehet. Denn, wenn alle Individua einer Art verſchwinden ſollten, ſo würde die Idee der Art chimäriſch werden.

Philalethes. §. 2. Alle einfache Begriffe ſind reell. Denn, wenn auch die Weiſſe und die Kälte eben ſo wenig im Schnee ſind, als der Schmerz; ſo ſind ſie doch Würkungen der Kräfte auſſer uns, die der Schöpfer verordnet hat, dergleichen Empfindungen in uns hervorzubringen. Dieſe Würkungen ſollen Merkmale ſeyn, die Dinge auſſer uns zu unterſcheiden; und ſie ſind es auch ſo gut, als wenn ſie abgedruckte Bilder der innren Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt wären.

Theophilus. Ich habe dieſe Materie im vorhergehenden bereits unterſucht. Es ſcheint jedoch nicht nothwendig zu ſeyn, daß beſtändig eine ſolche Uebereinſtimmung mit dem Urbilde Statt finde. Nach der Meinung, daß Gott die Ideen, welche die Beſchaffenheiten der Objekte anzeigen ſollen, nach ſeinem freien Belieben dem Menſchen ertheile, ohne daß zwiſchen ihnen die geringſte Beziehung ſeyn ſollte, (die ich aber nicht billige), wäre alsdann zwiſchen den Ideen und ihren Urbildern eine eben ſo geringe Uebereinſtimmung, als zwiſchen den Worten, die uns die Sprache lehrt, und den Ideen mit den Dingen ſelbſt.

Philalethes. §. 3. In Abſicht der einfachen Ideen verhält ſich die Seele ganz **leidend**. Bey der Verbindung derſelben aber, die ſie unter einem Namen bringt, um aus ihnen zuſammengeſetzte zu bilden, bedient ſie ſich **einiger Freiheit**. Denn wie könnte ſonſt die Idee, die der eine von dem Golde oder von der Gerechtigkeit hat, von der Idee des andern unterſchieden ſeyn, wenn nicht der eine zu ſeinem zuſammengeſetzten Begriffe einen einfachen genommen, oder davon weggelaſſen, den der andere nicht dazu genommen, oder davon weggelaſſen hat?

Theophilus. Die Seele verhält ſich auch in Abſicht der einfachen Ideen **thätig**, indem ſie eine von der andern ſondert, und ſie einzeln betrachtet. Dieſe Sonderung iſt eben ſo freywillig, als die Verbindung mehrerer Ideen; ſie mag ſie nun deshalb abſondern, damit ſie auf die zuſammengeſetzte Idee, die daraus entſtehet, deſto aufmerkſamer ſey, oder, ſie mag die Abſicht haben, ſie unter dem Namen, den ſie der Verbindung gegeben, zuſammen zu faſſen. Sie kann ſich dabey auch gar nicht irren, wenn ſie nur keine ganz widerſprechende und unverträgliche Ideen zuſammenbringt, und wenn der Name nur zu dieſem Gebrauch allein beſtimmt bleibt, das heißt, wenn nicht be[illegible] eine andere Notion damit verbunden iſt, die ſich mit der zuletzt damit verbundenen nicht gut verträgt, und aus der **entweder** durch die Verbindung widerſprechender Dinge ganz unmögliche, **oder** durch die Verbindung ſolcher Ideen, von welchen eine aus der andern demonſtrativiſch hergeleitet werden kann und muß, ganz überflüßige Notionen entſtehen, mit denen zu gleicher Zeit eine gewiſſe **Erſchleichung** vergeſellſchaftet iſt.

Philalethes. §. 4. Da die **vermiſchten Zufälligkeiten** (modes mixtes), und **Verhältniſſe** keine andere Realität haben, als die, welche ſich in dem Verſtande des Menſchen befindet; ſo wird zu ihrer Realität weiter nichts erfordert, als daß ſie zugleich exiſtiren und übereinſtimmen können.

Theophilus. Die **Relationen** hängen in ihrer Realität, ſo wie die **Wahrheit**, von dem Verſtande ab; – zwar nicht von dem Verſtande des Menſchen; denn es giebt noch eine höhere Intelligenz, welche ſie alle in jedem Verhältniſſe und zu allen Zeiten beſtimmt und richtet. Die **vermiſchten Zufälligkeiten**, die von den Relationen verſchieden ſind, können reelle Accidenzen ſeyn. Sie mögen aber nun von dem Verſtande abhängen oder nicht, ſo iſt es zur Realität ihrer Ideen ſchon hinlänglich, daß

dieſe Zufälligkeiten (modes) **möglich**, oder, welches einerley iſt, daß ſie deutlich begriffen werden können. Folglich müſſen die Theile, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, zugleich **möglich** ſeyn; das heißt, ſie müſſen zuſammen beſtehen können.

Philalethes. §. 5. Die zuſammengeſetzten Begriffe von den Subſtanzen, da ſie alle in Beziehung auf die Dinge, die auſſer uns würklich ſind, gebildet werden, und die Subſtanzen, ſo wie ſie an ſich ſind, vorſtellen ſollen, ſind nur in ſo ferne reelle Ideen, als ſie ſolche Vereinbarungen der einfachen Begriffe ausmachen, die in den Dingen, welche auſſer uns coexiſtiren, würklich verbunden und coexiſtent ſind. Im Gegentheil ſind das **chimäriſche Ideen**, die aus einer ſolchen Anzahl einfacher Begriffe beſtehen, welche niemals **reell** vereiniget, und nie in einer Subſtanz zuſammen gefunden worden ſind. Hieher gehören die Begriffe einer **Centaurs**, **eines Körpers, der, die Schwere ausgenommen, dem Golde gleich, und doch leichter als das Waſſer iſt, eines Körpers, der, ſo viel man den Sinnen trauen kann, ganz aus Theilen von gleichartiger Materie beſteht, der gleichwohl Empfindung hat und ſich freiwillig bewegt, u, ſ. w.**

Theophilus. Wenn ich die Wörter **reell** und **chimaeriſch** mehr in Beziehung auf die Ideen von den Zufälligkeiten, als auf die Ideen, die das Subſtanzialiſche in einem Dinge ausmachen, verſtehe; ſo ſehe ich gar nicht ein, wie die Notion, die Sie von reellen und chimäriſchen Ideen machen, auf beide Fälle paſſen könne. Nach Ihrer Erklärung ſind die Zufälligkeiten alsdann reell, wenn ſie möglich ſind, und die ſubſtanzialiſchen Dinge haben alsdann reelle Ideen, wenn ſie exiſtiren. Wollte man ſich nun bloß auf die Exiſtenz einſchränken, ſo lieſſe ſich ſchlechterdings nicht beſtimmen, ob eine Idee chimäriſch ſey, oder nicht, weil das Mögliche, wenn es auch nicht an dem Orte,

und in der Zeit, in welcher wir leben, angetroffen wird, doch vorher bereits exiſtiret haben kann, oder in der Zukunft noch einmal exiſtiren wird, oder bereits jetzt in einer andern oder ſogar in unſrer gegenwärtigen Welt bereits exiſtiret, ohne daß wir es wiſſen. So ſahe bereits **Demokrit** die Milchſtraſſe, deren Exiſtenz nachhero unſere Sehröhre beſtätigt haben. Die beſte Entſcheidung hierüber wird alſo ohne Zweifel wohl dieſe bleiben, daß die möglichen Ideen nur in dieſem Falle in chimäriſche ausarten, wenn man die Idee ihrer würklichen Exiſtenz ohne gehörigen Grund damit verbindet. Dergleichen Ideen machen ſich alle die Alchimiſten, die den Stein der Weiſen zu finden glauben, oder die ſich einbilden, daß es eine ganze Nation von Centauren gäbe. Wenn man ſich übrigens bloß nach der Exiſtenz richtet, ſo wird man ſich ohne Noth von dem eingeführten Sprachgebrauch entfernen, nach welchem derjenige, der im Winter von Roſen und Nelken redet, keine chimäriſche Begriffe hat, er müßte ſie dann würklich in ſeinem Garten zu finden glauben, ſo wie ſie **Albertus Magnus** oder andere Zauberer gehabt haben ſollen.

Die Idee des Möglichen wird nur dann chimäriſch, wenn man die würkliche Exiſtenz mit derſelben verbindet.

Ein und dreißigſtes Hauptſtück.

Von vollſtändigen und unvollſtändigen Ideen.

Philalethes.

§. 1. **Reelle Ideen** ſind alsdann **vollſtändig**, wenn ſie die Originale, aus denen ſie die Seele genommen zu haben glaubt, vollkommen darſtellen. **Unvollſtändig** heiſſen ſie, wenn ſie die Originale, deren Kopie ſie ſind, nur zum Theil, oder nicht vollſtändig vorſtellen.

Mithin ſind alle einfache Ideen **vollſtändig**. Die Idee der Weiſſe, oder der Süßigkeit, die wir bey dem Zucker bemerken, iſt vollſtändig, weil ſie mit den Kräften vollkommen übereinſtimmen, welche Gott in dieſen Körper gelegt hat, um durch dieſelbe dergleichen Senſationen zu erwecken.

Theophilus. Sie halten, wie ich höre, die **vollſtändigen** und **unvollſtändigen** Ideen mit den **adaequaten** und **nicht adaequaten** für **ſynonim**. Man könnte ſie auch **vollkommen** und **unvollkommen** (accomplies ou inaccomplies,) nennen. Ich erkläre eine **adaequate** Idee (idée accomplie,) durch eine ſo deutliche Idee, daß alle Theile derſelben abermals deutlich ſind. Eine ſolche iſt beinahe die Idee der Zahl. Eine deutliche Idee, die die Erklärung und die gegenſeitigen Merkmale des Objekts in ſich enthält, kann aber auch nicht **adaequat** und **unvollkommen** ſeyn, wenn nemlich nicht alle Merkmale oder nicht alle einzelne dazu gehörige Stücke deutlich erkannt werden. So iſt das Gold ein Metall, das der Capelle, und dem Scheidewaſſer widerſtehet. Das iſt eine deutliche Idee, weil ſie die Merkmale oder die Definition des **Goldes** angiebt; ſie iſt aber unvollkommen, weil wir die Natur dieſes Verſuches mit der Kapelle und dem Scheidewaſſer nicht hinlänglich kennen. Bey einer unvollkommnen Idee iſt ein Subjekt mehrerer Erklärungen, welche mit einander in keiner Verbindung ſtehen, fähig, ſo daß wir weder eine aus der andern ableiten, noch vorherſehen können, welche einem Subjekt zukommen müſſen. Hier muß die Erfahrung allein den Ausſpruch thun, daß ſie ihm alle auf einmal zukommen. So wird man das Gold durch den Schwerſten unter den Körpern, oder durch das, welches ſich am leichteſten ſchlagen läßt, erklären können. Allein nur alsdann wird ſich der Grund völlig angeben laſſen, warum das ſchwerſte Metall dieſem doppelten von den Chymiſten angeſtellten Verſuche widerſtehe, wenn wir erſt in unſern Ent-

Von vollkommnen oder adaequaten Ideen.

deckungen über die Natur mehrere Schritte vorwärts gethan haben. In der Geometrie hingegen, in welcher wir es zu vollkommnen Ideen bringen, können wir beweiſen, daß die koniſche und cylindriſche Sektionen, die durch eine Fläche entſtehen, immer dieſelben, nemlich Ellipſen bleiben, dies kann uns nicht unbekannt ſeyn, wenn wir nur darauf Acht haben wollen, weil die Ideen hievon vollkommen ſind. Ich ſehe die Eintheilung der Ideen in **vollkommne** und **unvollkommne** nur als eine Unterabtheilung der **deutlichen** Ideen an. Dem zu folge glaube ich, daß die verworrene Ideen, zum Beiſpiel, die, welche wir von dem Süſſen haben, den Namen der deutlichen nicht verdienen; denn, wenn ſie auch die Kraft, die die Senſation hervorbringt, bezeichnen, ſo bezeichnen ſie ſie doch nicht in ihrem ganzen Umfange; – wenigſtens können wir es nicht ganz genau wiſſen. Wir müſten die Natur der Idee von der Süßigkeit erſt erforſchen, wenn wir beurtheilen wollten, ob ſie die Beobachtungen der Erfahrung hierüber, vollſtändig erklären könnte.

Philalethes. §. 3. Von den **einfachen Ideen** gehe ich zu den **zuſammengeſetzten** weiter fort. Dieſe ſind entweder Ideen von **Zufälligkeiten** (modes) oder von **Subſtanzen.** Die Ideen der **Zufälligkeiten** ſind freiwillige Verbindungen einfacher Ideen, die der Verſtand ohne die geringſte **Rückſicht auf Urbilder oder auf reelle und würklich exiſtirende Modelle,** zuſammen begreift. Sie ſind vollſtändig und ſie müſſen es auch ſeyn, weil ſie keine Kopien ſondern Urbilder ſind, die die Seele macht, um dadurch die Dinge in Ordnung zu ſtellen, und ſie mit Namen zu bemerken. Jedes derſelben enthält diejenige Vereinbarung der Ideen, und beſitzt dadurch diejenige Vollkommenheit, welche ſie nach der Abſicht der Seele haben ſollte. Wenn ich alſo die Idee einer Figur von drey Seiten habe, die in drey Winkeln zuſammentreffen, ſo habe ich eine Idee, bey der ich weiter nichts verlangen kann, um ſie vollkommen zu machen. Daß die Seele mit der Vollkommenheit dieſer ihrer Idee zufrieden ſey, iſt dar-

aus klar, weil ſie nicht glaubt, daß irgend ein Verſtand von dem Dinge, welches durch das Wort Dreyeck angedeutet wird, geſetzt, daß es würklich vorhanden ſey, einen vollſtändigeren oder vollkommneren Begrif habe, oder haben könne, als den ſie in der zuſammengeſetzten Idee von drey Seiten und drey Winkeln findet.

Wer zuerſt die Idee von einer Gefahr, die er vor Augen ſieht, die Abweſenheit der aus der Furcht entſtehenden Verwirrung, – die gelaſſene ſtille Ueberlegung, was dabey zu thun ſey, und die Ausführung der alsdann gefaßten Entſchlieſſungen, ohne ſich durch die Gefahr abſchrecken zu laſſen, zuſammenſetzet, – bekommt die Idee der **Tapferkeit**, die ſo vollſtändig iſt, als er es gewünſcht hatte. Mit den Ideen von Subſtanzen, wo wir auf das, was würklich exiſtiret, unſer Augenmerk haben, verhält es ſich ganz anders.

Theophilus. Die Ideen eines **Triangels** oder der **Tapferkeit** haben in der Möglichkeit der Dinge eben ſo wohl ihre **Urbilder**, als die Idee des Goldes; und es iſt ganz gleichgültig, ob ſie vor dem Verſuche erfunden, oder nach der Perception einer von der Natur getroffenen Verbindung beibehalten worden iſt. Die **Verbindung**, aus der die **Zufälligkeiten** (modes,) entſtehen, iſt auch nicht ganz **freiwillig** oder **willkührlich**; weil man nach Art derer, die eine Maſchine eines **Immerbeweglichen** (perpetuum mobile,) erfunden haben, Dinge zuſammen verbinden kann, die ſich ſonſt eben nicht ſonderlich zuſammenreimen. Andre Gelehrte hingegen denken nützlichere Erfindungen aus, deren Urbild lediglich die Idee des Erfinders iſt, – welche aber hinwiedrum in der Möglichkeit der Dinge, oder in der göttlichen Idee das ihrige ſuchet. Folglich ſind dieſe Maſchinen gleichfalls etwas ſubſtanzialiſches.

Eben ſo kann man ſich unmögliche Zufälligkeiten gedenken. Zum Beiſpiel den Parallelismus der Parabeln, wenn man ſich zwey parallele Parabeln denket, etwa zwey

gerade, oder zwey Cirkel. Folglich kann eine Idee, ſie ſey nun die Idee einer Zufälligkeit, oder eines ſubſtanzialiſchen Dinges, vollſtändig oder unvollſtändig ſeyn, je nachdem man die Partialideen, welche die Totalideen zuſammenſetzen, richtig oder unrichtig erklärt. – Es bleibt alſo ein Merkmal einer vollkommnen Idee, wenn ſie uns von der Möglichkeit des Objektes vollkommen überzeugt.

Zwey und dreißigſtes Hauptſtück.

Von wahren und falſchen Ideen.

Philalethes.

§. 1. Das Wahre und das Falſche bezieht ſich zwar eigentlich nur auf Sätze; es werden aber doch auch manche Ideen wahr und falſch genennt, doch ſo daß ein gewiſſer **verſchwiegener Satz oder Bejahung** der Grund einer ſolchen Benennung iſt. Dabey wird auch eine geheime Vorausſetzung ihrer Aehnlichkeit mit einem andern Dinge angenommen werden müſſen.

1) Mit einem ſolchem, das man bey einem gewiſſen Namen im Gedanken hat. Z. B. der Begrif von **der Gerechtigkeit.**

2) Mit denen, welche würklich exiſtiren. Z. B. die Begriffe **Menſch** und **Centaur.**

3) Mit dem **Weſen** ſelbſt, aus welchem die Eigenſchaften abgeleitet werden. In dieſem Sinne genommen ſind die meiſten Ideen, die wir uns von Subſtanzen machen, falſch.

Man ſollte alſo die Ideen lieber **vollſtändige** und **mangelhafte**, als **wahre** und **falſche** nennen.

Theo-

Mögliche Ideen ſind auch wahr, unmögliche aber falſch.

Theophilus. Man könnte freilich unter dieſer Benennung die wahren und die falſchen Ideen verſtehen. Da aber dergleichen verſchiedene Bedeutungen nicht gut unter einen allgemeinen Begrif gebracht werden können; ſo wollte ich ſie in Abſicht auf eine geheime **Bejahung**, die ſie alle enthalten, daß ſie nemlich möglich ſind, lieber **wahre** und **falſche** Ideen nennen. Folglich iſt eine mögliche Idee auch **wahr**, und eine unmögliche **falſch**.

Drey und dreyßigſtes Hauptſtück.

Von der Aſſociation der Ideen.

Philalethes.

§. 1. Es iſt faſt kein Menſch, der nicht in den Meinungen, in den Schlüſſen und Handlungen andrer Leute etwas bemerkte, was ihm ungereimt und ſeltſam vorkommt, und es in der That auch iſt.

§. 2. Dies kommt nicht ſo ganz und gar aus der Selbſtliebe, ob ſie gleich vielen Antheil daran hat. Die beſten Menſchen verfallen in dieſen Fehler.

§. 3. Sehr oft muß er auf die Rechnung der Erziehung und eingeſogener Vorurtheile geſetzt werden; aber nicht immer kommt man damit bis auf den Grund der Krankheit.

§. 4. Manchmal iſt eine Art des Wahnwitzes die eigentliche Urſache. (Eine Benennung, die kein ſonderliches Aufſehn machen ſollte, wenn man erwäget, daß das Gegentheil der Vernunft dieſen Namen verdienet, und in der That ein Wahnwitz iſt).

§. 5. Ausserdem findet ſich noch eine andere Verknüpfung der Ideen, die entweder ganz von ohngefähr, oder aus der Gewohnheit entſteht.

§. 6.

§. 6. Auch Neigungen, und äuſſeres Intereſſe haben hierauf merklichen Einfluß. Die Gewohnheit befeſtiget ſo wohl im Verſtande eine Fertigkeit im Denken, als im Willen eine Fertigkeit zum Entſchluß, und im Körper eine zur Bewegung. Alle dieſe Fertigkeiten ſcheinen nichts anders zu ſeyn, als gewiſſe fortgeſetzte Bewegungen der Lebensgeiſter, die, wenn ſie einmal in Gang gebracht ſind, die gewohnten Wege fortgehen. Dieſe Wege ſind durch öfteres Betreten gleichſam ſo zu glatten und gebahnten Fußſteigen geworden, daß die Bewegung in denſelben leichte und natürlich wird. So viel wir vom Denken wiſſen, ſo ſcheinen die Ideen auf eine ſolche Art in der Seele hervorgebracht zu werden. Wenigſtens laſſen ſich doch dadurch die Ideenfolgen bey einem zur Fertigkeit gediehenen Laufe, nachdem ſie einmal auf ſolche Spur gebracht worden, als auch dergleichen Bewegungen des Körpers erklären. Der Tonkünſtler, der ſich an eine gewiſſe Melodie gewöhnt hat, wird finden, daß, nachdem er dieſelbe einmal angefangen, die Ideen von den verſchiedenen Noten derſelben in ſeinem Verſtande ordentlich auf einander zu folgen pflegen, ohne daß er ſonderlich darauf Acht hat. Sie folgen ſo regelmäſſig, als ſich ſeine Finger auf dem Claviere oder der Orgel ordentlich bewegen, um die angefangene Melodie auszuſpielen; obgleich ſeine unachtſame Gedanken anderswo herumſchweifen.

§. 7. Hieher gehöret Sympathie und Antipathie. Beide ſind nicht mit uns gebohren. Ein Menſch aß in ſeiner Jugend zu viel Honig, und bekam dafür einen Ekel. Als er erwachſen war, konnte er nicht einmal den Namen Honig hören, ohne einen groſſen Ekel zu fühlen, und ohne ſich ſogleich zu brechen.

§. 8. Kinder ſind überhaupt ungemein fähig, lange daurende Eindrücke anzunehmen.

§. 9. Solch eine irreguläre Aſſociation der Ideen hat auf alle unſre natürliche und moraliſche Handlungen und Leiden einen groſſen Einfluß.

§. 10.

§. 10. Die Dunkelheit der Nacht wird bey Kindern die Idee von Geſpenſtern wieder erregen, weil die einfältige Mährchen alberner Wärterinnen dieſe Idee bereits ganz feſt eingedrückt haben.

§. 11. Wenn wir an einen Menſchen denken, den wir haſſen, ſo fallen uns zu gleicher Zeit die Kränkungen, und das Böſe ein, das er uns erwieſen hat. So entſtehet oft aus ganz geringen Kleinigkeiten und nichts bedeutenden Umſtänden bittrer Groll und Haß, der ſich in der Welt immer weiter fortpflanzt und niemals aufhöret.

§. 12. Wir haben unſerm Freunde in einem gewiſſen Zimmer die Augen zugedrückt und erblaſſen ſehen. Nach ſeinem Tode vermeiden wir gar gerne dies ſein ehemaliges Wohnzimmer.

§. 13. Der gefühlvollen Mutter reißt der Tod eines Kindes, das ihrer Augen Luſt und Wonne war, das ganze Vergnügen ihres Lebens aus dem Herzen. Die kräftigſten Troſtgründe verlieren ihre Macht. Man predigt tauben Ohren. Wenn nicht die Zeit, die Empfindung eines ſolchen Vergnügens und des Verluſtes deſſelben, und die Idee von dem Kinde, die der troſtloſen Mutter immer wieder ins Gedächtniß kommt, durch unterlaſſenes Andenken trennt; ſo ſind auch die vernünftigſten Vorſtellungen vergebens. Daher geſchieht es, daß zarte und gefühlvolle Perſonen, bey denen die Verbindung dieſer Ideen niemals zerriſſen wird, ihr Leben in unaufhörlichem Jammer zubringen, und das unheilbarſte Herzeleid mit ſich ins Grab nehmen.

§. 14. Ein gewiſſer Menſch ward durch eine ſehr ſchmerzhafte Operation von der Raſerey vollkommen befreiet. Er ſahe nach einer ſo glücklichen Geneſung dieſe Heilung Zeitlebens mit der allergröſſeſten Dankbarkeit an. Gleichwohl konnte er den Wundarzt, der die Operation verrichtet hatte, ſchlechterdings nicht anſehen, was ihm auch vernünftige Ueberlegungen und Erkenntlichkeit für Vorſtellungen machten.

§. 15.

§. 15. Manchmal verabſcheuen Kinder lebenslang die Bücher, weil ſie in ihrer Jugend des lernens wegen beſtraft worden ſind. Manchmal iſt jemand in Gegenwart einer gewiſſen Perſon, die ſonſt eben nicht mehr iſt, als er, blos darum niedergeſchlagen und traurig, weil ſie einmal bey einer gewiſſen Gelegenheit mehr Anſehen erhalten hat.

§. 16. Ein junger Menſch hatte in einem Zimmer, worinnen von ohngefähr eine alte Kiſte ſtand, tanzen gelernt, und es in dieſer Kunſt zu einer groſſen Vollkommenheit gebracht. Die Idee dieſes Hausrathes hatte ſich in alle Wendungen und Schritte aller ſeiner Tänze ſo eingemiſcht, daß, ob er gleich in dieſem Zimmer überaus wohl tanzte, er doch nur gut tanzen konnte, ſo lange dieſe Kiſte da ſtand. Er konnte auch in keinem andern Zimmer gut tanzen, wenn nicht dieſe oder eine andre dergleichen Kiſte ihre gehörige Stellung in demſelben hatte *).

§. 17. Auch auf die intellektuellen Fertigkeiten hat dieſe unnatürliche Ideenverknüpfung einen ſtarken Einfluß. So verbindet man, z. B. die Idee der Materie mit der Idee eines Dinges ſo unauflößlich, daß man ſich ein unmaterialiſches Ding gar nicht mehr denken kann.

§. 18. Dieſe Ideenverkettung iſt die Quelle der Sektirerey in der Philoſophie, in der Religion, ja ſelbſt in Staatsſachen.

Theophilus. Ich könnte noch eine ganze Menge von Beiſpielen hinzuthun, die alle dahin gehen, eine ſolche unregelmäßige Ideenaſſociation zu erhärten.

Deſcar-

*) Herr Profeſſor Hißmann macht in ſeiner Geſchichte der Lehre von der Aſſociation bey dieſem Beiſpiele folgende Anmerkung.

„Locke giebt dies Beiſpiel als eine Sonderbarkeit an; „allein es iſt eine Erfahrung, die ſich auf jedem Tanzboden „machen läßt, wo die Anfänger ihren abgemeſſenen Gang „zwar nicht gerade an eine Küſte, ſondern an die Wände „und Winkel des Saals gewöhnlich anzuknüpfen pflegen.„

Anm. des Ueberſ.

Descartes hatte in ſeiner Jugend zu einer gewiſſen Perſon, welche ſchielte, viel Zuneigung. Er konnte ſein ganzes Leben hindurch alle, die dieſen Fehler an ſich hatten, wohl leiden.

Hobbes, ein andrer groſſer Philoſoph, konnte, wie man erzählt, ſchlechterdings nicht an einem dunklen Orte allein bleiben, ohne ſich vor Geſpenſtern zu fürchten, die er doch nicht glaubte. Dieſer Eindruck war ein Ueberreſt von den Märchen, die man Kindern zu erzählen pflegt.

Viel einſichtsvolle und gelehrte Leute, die ſich über allen Aberglauben ſonſt ganz hinwegſetzen, können ſich unmöglich entſchlieſſen, an einem Tiſche mit Zwölfen zu eſſen, ohne äuſſerſt unruhig zu werden, weil ſie ſich einer ehemaligen Vorſtellung, als müſſe alsdann einer von ihnen in dem Jahre ſterben, gar zu lebhaft wieder erinnern.

Ein Edelmann war, vielleicht in ſeiner Kindheit von einer nicht am rechten Orte angeſteckten Nadel geritzet worden. Er konnte daher an dieſem Orte keine mehr ſehen, ohne in Ohnmacht zu fallen.

Ein Premier Miniſter, der zugleich an dem Hofe ſeines Herrn den Titel Praeſident hatte, fand ſich durch den Titel des **Oktavius Piſanii** Buch, **Lykurgus** (Leges promtam iuſtitiam promouentes) genannt, ſehr beleidigt, und ließ es widerlegen, weil der Verfaſſer unter den Vorſtehern der Gerechtigkeit, die er für überflüßig hielt, auch die Präſidente genannt hatte. Wenn dieſer Ausdruck gleich in der Perſon des Miniſters etwas anders bedeutete, ſo hatte er doch dies Wort ſo genau mit ſeiner Perſon verbunden, daß er dadurch beleidigt wurde.

Mit den nicht natürlichen Aſſociationen, die uns ſo oft überraſchen und hintergehen, hat es gemeiniglich eben dieſe Bewandniß, wie mit den Verknüpfungen der Worte an gewiſſen Sachen ſogar dann, wann eine Zweydeutigkeit Statt findet.

Um die Quelle der nicht natürlichen Ideenverkettung deſto beſſer zu finden, muß man meine vorher gemachte Bemerkungen über das Raiſonnement der Thiere (im eilften Hauptſtück dieſes Buches, im eilften Paragraphe) nachleſen. Daſelbſt zeigte ich, daß der Menſch ſo gut, als das Thier, geneigt ſey, durch ſein Gedächtniß und durch ſeine Einbildungskraft das zu verbinden, was er in ſeinen Empfindungen und Erfahrungen als vereinigt bemerkt hat.

Die ſogenannten Raiſonnements der Thiere ſind weiter nichts, als Ideenaſſeciationen.

Hierinn beſteht alſo alles Raiſonnement der Thiere, wenn man es ſo nennen will. So oft auch das Raiſonnement der Menſchen, in ſo fern dieſe blos nach Erfahrungen handeln, und ſich nach den Sinnen und Beyſpielen richten, ohne zu unterſuchen, ob noch derſelbe Grund Statt findet. Sind zuweilen die Gründe unbekannt, ſo muß man auf Exempel Rückſicht nehmen, je nachdem ſie häufig vorkommen oder nicht; weil alsdann die Erwartung oder Wiedererinnerung einer andern gewöhnlich damit verbundenen Empfindung, ſehr vernünftig iſt, – vornemlich dann, wenn man ſich mit Behutſamkeit vorſehen will.

Da aber die Heftigkeit eines ſehr ſtarken Eindruckes oft auf einmal ſo viel Würkung hat, als viele und oft wiederholte Eindrücke in längerer Zeit haben können; ſo gräbt dieſer heftige Eindruck ein ſo tiefes und lebhaftes Bild in die Einbildungskraft ein, als eine lange Erfahrung hätte eingraben können.

Daher kommt es, daß ein ohngefährer aber heftiger Eindruck zwey Ideen in unſrer Einbildung und Gedächtniß verbindet, die ſchon vorher darinnen beyſammen waren, und uns eben ſo geneigt machet, ſie mit einander zu verbinden, als wenn eine lange Gewohnheit ihre Verbindung ſchon beſtätigt hätte. Hier zeigt ſich alſo eben die Würkung der Aſſociation, wenn gleich eine ganz andre Urſache vorhanden iſt *).

An-

*) Man hätte allerdings hier mehr erwartet, als Leibniz würklich geleiſtet hat. Locke giebt, wo nicht von der Ideenfolge,

Anſehn und Gewohnheit haben eben die Würkung als Erfahrung und Vernunft; und es iſt nicht leicht, ſich

ge, doch von ihrer Verbindung einen gedrängten Unterricht, der aber mehr in gewählten Beiſpielen, als in einer aus einander geſetzten Theorie beſtehet. Deſto eher hätte man vermuthet, daß Leibniz ſich weitläuftiger heraus laſſen würde. Auſſer einigen Winken, die er giebt, ſagt er faſt gar nichts. Die Urſache ſeines Stillſchweigens ſehe ich nicht ein. Da er Locken nicht blos commendirt, ſondern mehr widerlegt, ſo wäre es eben ſo wichtig geweſen, in dieſer ſo intereſſanten Lehre gute pſychologiſche Grundſätze zu liefern, als er in andern philoſophiſchen Lehren z. B. von der Freiheit, gewiß nicht zu kurz geweſen iſt.

Sehen wir auf die Geſchichte, ſo finden wir in den entfernten Zeiten des Alterthums nur ſchwache Spuren einer gründlichen Einſicht in die Lehre von der Aſſociation. Denn was Plato im Thyätet den Sokrates ſagen läßt, würde wohl nicht erhärten können, daß ihm die Lehre von der Aſſociation der Ideen, oder vielmehr, die Geſetze derſelben bekannt geweſen wären.

Cicero's Gedächtnißkunſt, deren ich ſchon einmal gedacht habe, iſt zwar merkwürdig genug; ſie liefert aber weder einen anſehnlichen Beitrag zur Theorie über die Ideenverbindung noch eine fruchtbare Erläuterung derſelben.

Ariſtoteles ſammlet vermiſchte Fälle, giebt zwar einige allgemeine Grundſätze, erſchöpft aber keinesweges die ganze Lehre.

So kann man alles zuſammen ſammlen, was die Alten zerſtreuet, und ſtückweiſe geſagt haben; es wird gleich den Antiken des Herkulans auffallen, aber doch erſt eines näheren Details bedürfen, erſt müſſen eingeſchränkt, erweitert, näher beſtimmt werden, bevor es brauchbar ſeyn kann.

Bey den Alten iſt alſo faſt gar nichts zu finden, was von Wichtigkeit wäre.

Die Philoſophen aus der Schule konnten über ihre Subtilitäten, Häcceitäten u. ſ. w. auf eine ſo tiefſinnige Lehre nicht kommen.

Im vorigen Jahrhundert gebührt dem Vater Malebranche in aller Abſicht die Ehre, den mechaniſchen Geſetzen zu=

ſich davon wieder loßzumachen. Es würde aber eben nicht ſo ſchwer ſeyn, ſich in Acht zu nehmen, und in

zuerſt nachgeſpürt zu haben, wenn er ſie auch nicht alle gefunden hätte. Die Identität der Zeit (Koexiſtenz) --- der Wille des Menſchen, --- und der Wille Gottes ſind ſeine drey Hauptgeſetze. S. das 2te Buch in der erſten Abtheilung, Seite 209--212 nach der deutſchen Ueberſetzung.

Locke gab der Verbindung der Ideen den Namen, den ſie anitzt führt, that aber nichts merkwürdiges hinzu. Wolf bauete auf Locke und Leibnitzens Grunde ungemein glücklich. Er erfand das Geſetz der Aehnlichkeit, und ſetzte es zu dem Geſetz der Gleichzeitigkeit.

Hartley betrachtet die Sache mehr phyſiſch als pſychologiſch. Doch die Meinungen der Neueren ſind zu bekannt, als daß ich ſie anführen ſollte.

* * * *

In der Beurtheilung des Lehrſatzes ſelbſt kommt es, wie mich dünkt, vorzüglich auf die Beantwortung der doppelten Frage an: Was thut der Körper bey der Ideen Aſſociation? - und was für ein Geſchäfte verrichtet die Seele dabey?

Die erſte Frage könnte abermals in eine doppelte zerlegt werden: Hat der Körper überhaupt einen Einfluß auf die Ideen-Aſſociation? und, wenn er einen hat, wie hat er ihn?

Seit Descartes und Malebranche haben die gröſten Philoſophen behauptet, daß der Körper bey den Ideenreihen das Seinige thue, ob wohl die Beweiſe verſchieden ſind, die ſie angeben. Herr Tiedemann dünkt mich, bauet mit Grunde auf die Erfahrung, daß bey groſſer Ermattung des Körpers der Ideengang nicht wohlgeordnet ſeye, als einen der erſten Beweiſe für den Einfluß des Körpers. Man könnte den Beweis noch ſpecieller machen. Es giebt eine Art des Hauptwehes, die die Seele beinahe in einen Zuſtand der Fühlloſigkeit verſetzet. Ich weiß es aus meiner Erfahrung, daß ich alsdann, wenn der Kopfſchmerz ſeinen höchſten Grad erreichet hat, nicht im Stande bin, nur ſehr wenige Gedanken gehörig an einander zu ketten, geſchweige daß ich viele in ihren Gang bringen könnte. Wenn alſo der

ſeinen Urtheilen nicht betrügen zu laſſen, wenn man die Unterſuchung der Wahrheit mit Ernſt anſtellte, oder me-

Körper bey der Aſſociation der Jdeen das Seinige thut, braucht nun die Seele ſeiner Beihülfe ſchlechterdings um Jdeenreihen an einander zu fügen? oder giebt es Fälle wo die Seele ohne Würkung der Nerven (alſo ohne Einfluß des Körpers) doch Vorſtellungen an einander knüpft?

Faſt möchte ich dem Herrn Tiedemann, der das letzte darzuthun ſich bemühet, wenigſtens in Abſicht der gewählten Beweiſe widerſprechen. Denn es iſt wohl wahr, daß ſich manche Kranke gleichſam wieder zuſammenraffen und aſſociiren, z. B. die Schwindſüchtigen. Aber daraus folgt noch nicht, daß die Seele ſie allein aſſociire. Die Gehirneindrücke (Spuren) verlöſchen nicht ſogleich; ſchwach können ſie wohl werden, aber deshalb verſchwinden ſie doch nicht. Ueberdem kann bey manchen Krankheiten der ganze Körper auſſerordentlich leiden, ohne daß das Gehirn zunächſt krank ſeye. Herr Plattner zeigt in ſeiner fürtreflichen Anthropologie die Urſachen des gehinderten Fortganges der Jdeen an, Seit. 174. Wenn alſo nach langwierigen Krankheiten die Seele auf einmal wieder gewiſſe Jdeenreihen macht, ſo wird vielleicht die Gehirnſpur auf einmal wieder rege, die die Hauptidee erweckt, mit der ſich alsdann die Nebenideen, die damit vergeſellſchaftet ſind, auch wieder in die Höhe ſchwingen. Und denn lehrt auch die Erfahrung, daß bey wieder erlangter Geneſung die Jdeenreihen ungemein klein und ſchwach ſind, daß ſie ſich nach und nach verſtärken, bis ſie nach einer gewiſſen Zeit ihre vorhergehabte Feſtigkeit und Ordnung wieder erhalten. Die bloſſe Fertigkeit in Zuſammenſetzung der Jdeen kann auch nichts für dieſe Meinung beweiſen. Denn die Feſtigkeit hat ja auch ihren Grund im Körper. — Doch ſind das nur Scheineinwürfe bey denen ich mich gar gerne eines möglichen Jrthumes beſcheide.

Wie, durch welche Mittel werden die Jdeen im Gehirne aſſociiret? Herr Plattner beantwortet dieſe Frage ſehr gründlich. Jch kann nicht läugnen, daß, ſo viel ich, der ich in der Anatomie des Körpers ein Laye bin, einſehe, dieſe Plattneriſche Erklärungsmethode mir auſſerordentlich gefalle. Herr Tiedemann ſcheint dagegen zu ſeyn; in ſeinen Unterſuchungen, im erſten Band, S. 189.

Jſt nun der Jdeengang nicht blos ein Mechaniſmus, ſondern, wird auch auſſer dieſem Mechanismus, die unabläßi-

methodiſch dabey zu Werke gienge. Nur müßte man

Ll 3 ein=

läßige Mitwürkung der freien und vernünftigen Seele erfordert; ſo entſteht nun wiederum eine neue Frage, wie nemlich die Seele dabey würke?

Was die Geſetze betrift, nach welcher ſie ſich bey der Zuſammenkettung der Ideen richtet, ſo würde man der Wahrheit am nächſten kommen, wenn man mit einigen neueren Philoſophen beſonders mit Plattner folgende drey annähme:

1) das Geſetz der Aehnlichkeit. Aehnliche Ideen ſtoſſen in der Phantaſie auf einander.

2) Das Geſetz der Gleichzeitigkeit (Identität der Zeit). Herr Plattner erwähnt folgender beſondern Vortheile, die die Seele von dieſem Geſetze hat.

a) ſie denkt bey dem Subjekt an die Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, — und umgekehrt.

b) Bey dem Ganzen die Theile, bey Geſchlechtern die Gattungen, Arten und Individuen.

c) Bey den Zeichen das bezeichnete, und umgekehrt. Daher die gegenſeitige Verbindung der Wörter und Begriffe.

d) Bey der Urſache die Würkung, beym Grunde die Folge.

e) Bey einem Ortverhältniß das andere.

f) Bey Begebenheiten den Ort, die Zeit, die Umſtände und zufälligen Nebendinge, — und umgekehrt.

g) Wenn dieſelbige Empfindung von dem Zuſtande des Körpers in der Phantaſie wieder erwacht, die vormals bey dem Eindruck einer gewiſſen Idee gegenwärtig war, ſo wird dieſe Idee oft mit erweckt.

3) Das Geſetz der Ordnung.

a) beim Herſagen auswendig gelernter Redeſtücke.

b) bey der imaginariſchen oder erinnernden Vorſtellung einer Reihe von Körpern und Phänomenen. In beyden Fällen iſt die Ideenfolge der Phantaſie der Ort und Zeitfolge in der Natur gleich.

a)

einſehen, daß es wichtig und von Belange ſey, die Wahrheit zu finden.

---

c) bey der Erinnerung einer Geſchichte; die erſte Begebenheit führt auf die zwote.

d) Bey dem Gedenken der Urſachen, Würkungen, Gründe und Folgen iſt die Ordnung in der Phantaſie auf- oder abwärts ſteigend, wie ſie in der Ideenreihe ſelbſt iſt. Meiſtentheils wird die Richtung jedesmal von der Seele beſtimmt.

S. Plattners Aphorismen S. 105--107.

Nach dieſen Geſetzen veranſtaltet nun die Seele den Gang und die Aſſociation ihrer Ideen. Hiebey kommt ganz vorzüglich ihre Aufmerkſamkeit und die beliebige Anwendung derſelben auf die durch die drey erwähnte Geſetze erweckten Ideen oder Ideenreihen; aber hiernächſt eine vernünftige Auswahl der ſich anbietenden Ideen und Ideenreihen in Anſchlag.

Ein gewiſſer relativer Grad der Stärke der Ideen, unter welchen keine andere aufgefaſſet werden, iſt die Quelle der Hauptidee bey melancholiſchen Menſchen. Alle andere auſſerhalb derſelben liegende Ideen der Sinnen und der Phantaſie werden dem Bewuſtſeyn oder der Aufmerkſamkeit entzogen.

Anm. des Ueberſ.

Ende des zweiten Buches.

Druckfehler.

S. 3. Anm. Z. 2. Philoſophit, l. Philoſophie. S. 20. Anm. Z. 5. Riclii l. Keclii. S. 22. Anm. Z. 28. die, l. der. S. 22. Anm. Z. 34. Leibnizianer, als, l. Leibnizianer. S. 24. A. Z. 10. von unten, Bedenken, l. bedenken. S. 38. Z. 8. Ulicorius, l. Ulicovius. S. 42. Z. 8. Cuſaneure, l. Caſaneuve. S. 44. Z. 1. Gerveſius, l. Gervaſius. S. 50. Z. 14. allein, l. allem. S. 54. Z. 21. Leibziger, l. Leipziger. S. 64. Z. 1. v. u. Zureichender, l. Zureichende. S. 68. Z. 2. v. u., Burne, l. Burnet. S. 70. Z. 19. Tarquins, l. Tarquinius. S. 76. Z. 6. Poſt, l. Peſt. S. 80. Z. 6. einen, l. einem. S. 93. Z. 4. alternitatis, l. aeternitatis. S. 93. Z. 5. v. u. eingeſetzt, l. eingeſehn. S. 94. Z. 5. zuträgt, nicht, l. zuträgt, ſich nicht. S. 94. Z. 11. Enklides, l. Euklides. S. 101. Z. 11. v. u. könne, l. können. S. 104. Z. 10. v. u. Wirfeln, l. Würfeln. S. 109. Z. 18. v. u. flüßigen, l. fähigen. S. 114. Z. 6. v. u. zuſammengeſegten, l. zuſammengeſetzten. S. 117 Z. 6. v. u. ander, l. andern. S. 120. Z. 6. v. u. Gaſſende, l. Gaſſendi. S. 122. Z. 17. lebten, l. liebten. S. 125. Z. 2. v. u. Bermer, l. Bernier. S. 125. Anm. Z. 3. v. u. es, l. ſie. S. 125. Anm. Z. 2. v. u. Moſchus, l. Moſchus erfunden habe. S. 126 Anm. Z. 9. v. u. daß Syſten, l. das Syſtem. S. 128. Anm. Z. 4. v. u. explicirte, l. replicirte. S. 135. Anm. Zeile 14. v. u. daß, l. das. S. 137. Z. 3. v. u. Thophilus, l. Theophilus. S. 138 Anm. Z. 18. eingebrägt, l. eingeprägt. S. 139. Z. 6. ſpekulatiuiſchen, l. ſpekulativiſchen. S. 143. Anm. Z. 10. v. u. Mirebaud, l. Mireboud. S. 143. Z. 8. v. u. Kattenbury, l. Kattenburgh. S. 145. Z. 9. Spekulatiriſchen, l. ſpekulativiſchen. S. 159. Z. 12. das, l. daß. S. 163. Z. 6. ihn, l. ihm. S. 164. Am Rande Z. 3. nothwendiger, l. nothwendigen. S. 168. Z. 8. anhäufigſten, l. am häufigſten. S. 171. Anm. Z. 13. v. u. Worlaſſon, l. Wollaſton. S. 172. Anm. Z. 1. Hutechſon, l. Hutcheſon. S. 180. Z. 1. Marſor, l. Moniſen. S. 185. Z. 1. anrathe, l. anrathet. S. 186. Z. 3. daß, l. das. S. 186. Z. 12. ſeyn, l. ſind.

S.

S. 190. A. Z. 5. v. u. tranſactum, l. tranſactam. S. 193. A. Z. 2. v. u. Omioch, l. Omiah. S. 196. Z. 6. v. u. Vandal, l. der Vandalen. S. 202. Z. 2. v. u. Gebier, l. Gobien. S. 205. Z. 10. ſey, l. war. S. 210. Z. 11. erhalten, l. erhalte. S. 210. Z. 11. hier auf, l. hierauf. S. 217. Anm. Z. 8. verfehlt l. gefehlt. S. 217. Anm. v. u. Z. 5. Perception, l. Perception. S. 217. Anm. v. u. Z. 1. Perception, l. Perception. S. 218. Anm. Z. 1. v. u. Perception, und Apperception, l. Perception, und Apperception. S. 225. Z. 14. v. u. widererinnern, l. wieder erinnern. S. 229. Z. 9. ſtehen, l. ſind. S. 229. Z. 9. Enpfindung, l. Empfindung. S. 231. Anm. Z. 1. v. u. Partial Idee, l. Partialideen. S. 233. Z. 11. ſeyn, l. ſeye. S. 237. am Rande Z. 18 Solität, l. Solidität. S. 242. Z. 13. v. u. da ſie von, l. da ſie ſich von. S. 246. Z. 8. v. u. heiſſe, l. hieſſe. S. 250. Z. 13. viel, l. vielmehr. S. 254. Z. 12. v. u. Argnes, l. Argues. S. 256. Z. 16 v. u. Molinaux, l. Molineux. S. 257. Z. 10. und, l. um. S. 262. Anm. Z. 7. v. u. Miniosa, l. mimosa. S. 263. Anm. Z. 7. v. u. geſchehene, l. geſchehende. S. 266. Z. 8. v. u. nur, l. nun. S. 273. Z. 9. Denkkräfte, l. Denkkraft. S. 275. Anm. Z. 2. v. u. wirlicher l. wirklicher. S. 282. Z. 15. menſurus, l. menſuras. S. 285 Z. 2. an eben, l. eben. S. 302. Z. 4. v. u. Von, l. Von. S. 318. Anm. Z. 1. v. u. Ferzuſons, l. Ferguſons. S. 356. Z. 20. euch, l. auch. S. 368. Z. 12. immer, l. nimmer. S. 381. Z. 1. ſie, l. ihr. S. 389. Z. 8. v. u. Gowohnheit, l. Gewohnheit. S. 392. Z. 2. v. u. beſtimmt, l. beſtimmen. S. 402. Anm. Z. 1 v. u. Uneigennüzigkeit, lies Eigennüzigkeit.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Leibniz, Gottfried Wilhelm, / Ulrich, Johann Heinrich Friedrich, / Kästner, Abraham Gotthelf,

Gottfried Wilhelm von Leibniz Philosophische Werke nach Raspens Sammlung Aus dem Französischen mit Zusätzen und Anmerkungen

Bd.: Erster Band

1778

Coburg, Landesbibliothek -- B II 5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916003-7